Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 4. Heft.

XI.

Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustinus.

Von

Dr. Kratzer, Regensburg.

(Schluß aus dem vorigen Heft.)

Augustinus erklärt, daß das Denken, die Vernunft des Menschen die intelligible Wirklichkeit nicht hervorzubringen vermöge; es muß aber eine unmittelbare Verbindung mit der transzendenten Welt bestehen, da sonst ein Erfassen derselben im Erkennen nicht möglich wäre. Wie die ganze Wirklichkeit, nicht bloß die vom körperlichen Sein losgelösten allgemeinen Wahrheiten, die als Beurteilungsnormen gelten, sondern auch die rationes, die in den Dingen sich auswirken, im Denken ihren Grund haben, so kann deren Erfassung im Verstande des geschöpflichen Wesens nur kraft der Wirksamkeit der schaffenden, absoluten Vernunft vollzogen werden. In ihr finden sich Denken und Sein in Einheit vereinigt; und auch nach deren Auflösung in die Vielheit ist das Sein seinem Wesen nach nichts anderes als der Gedanke des Absoluten, so daß in der Erkenntnis der Dinge das Denken eigentlich nur sich selbst erfaßt. Denn die Erkenntnis ist nach de magistro nur ein Vergleichen zwischen der in der Seele sich offenbarenden Wahrheit und dem durch die Erfahrung im Denken gewonnenen Erkenntnisresultate (cf. Storz a. a. O., Gangauf a. a. O., Enn. I, , 9; 2, 4).

Wenn auch so nicht verborgen bleiben kann, daß Augustinus oft nahe daran ist, die Grenzen zwischen natürlichem und übernatürlichen Sein, zwischen Schöpfer und Geschöpf im Fluge seiner Spekulation aufzuheben, und besonders in der Frage nach dem Ur-

sprunge unserer Erkenntnis, und der Erklärung der Tatsache, daß die mens Wissen in sich habe, ohne sich dessen bewußt zu sein (De Trin. IX, 3, 3; X, 8, 11), nach der platonischen Präexistenzlehre zurückzugreifen geneigt ist, oder an Stelle derselben eine geheimnisvolle Verbindung der Seele mit der Gottheit setzt, und diese Verbindung, die er als participatio bezeichnet, im unwandelbaren Elemente der mens zur Hypostase steigert, so muß doch immer wieder darauf hingewiesen werden, daß unser Denker mit Entschiedenheit eine Identifizierung der Seele und der Gottheit bekämpft, wenn dieses auch weniger unter philosophisch spekulativen, als vielmehr unter theologisch-dogmatischen Gesichtspunkten geschieht. In dieser Denkweise bezeichnet Augustinus die Annahme, daß die Seele gleich Gott sei, als fluchenswerte Gotteslästerung, und er kann nicht umhin, das Verderben vor dem Angesichte Gottes auf die Vertreter einer solchen Meinung herabzurufen. (Conf. VIII, 10, 22: pereant a facie tua deus sicuti pereunt vaniloqui et mentis seductores, qui cum duas voluntates in deliberando animatverterint, duas naturas duarum mentium esse asseverant, unam bonam, alteram malam. Ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiumt, et iidem ipsi boni erunt si vera senserint verisque consenserint.... isti enim dum volunt esse lux, non in domino sed in se ipsis, putando animae naturam hoc esse quod deus est, ita facti sunt densiores tenebrae: quoniam longius a te recesserunt horrenda arrogantia, a te vero lumine illuminante... attendite quid dicatis et erubescite et accedite ad eum et illuminamini et vultus vestri non erubescent.)

Doch kann hier die Frage nicht umgangen werden, ob Augustinus mit seiner Polemik gegen die falsche Lehre über das Wesen der Seele seinen theoretischen Konsequenzen zu entgehen vermag. Augustinus hat hier den manichäischen Seelendualismus im Auge, den er bekämpft, und kommt insofern für unsere Frage nicht in Betracht. Wichtiger ist, was er aus dem Prädikate der Veränderlichkeit, Wandelbarkeit der Seele für ihr Verhältnis Gott gegenüber folgert; wie kann die veränderliche Seele, die bald dem Guten, bald dem Schlechten sich zuwendet, bald töricht, bald weise ist, bald zu wissen verlangt, bald in Untätigkeit verharrt, der unveränderlichen ewigen Gottheit gleichgesetzt werden. (De v. rel. 30, 54: Clarum est, eam esse mutabilem, quando nunc perita, nunc imperita invenitur; tanto autem melius judicat, quanto est peritior et tanto est peritior, quanto alicuius

artis vel disciplinae vel sapientiae particeps est. Ep. 166, 5: quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semet ipsa vel inciperet habere, quod non habebat, vel desineret habere quod habebat... non est pars Dei anima. si enim hoc esset omnino incommutabilis atque incorruptibilis esset. De an. et eius orig. I, 4.)

Mit diesen Erklärungen hat Augustinus einer Forderung genügt, nämlich den Begriff der Seele, wie sie im Bewußtsein sich zeigt, nicht mit der Gottheit zusammenfallen zu lassen, und er konnte dies umso leichter, da ja sein Seelenbegriff vielgestaltige Beziehungen einschließt. Seele ist ihm zunächst nicht mehr als der Gegensatz zum leblosen Körper, mit deren Verbindung er erst organischer, belebter Körper wird. Die Seele ist Leben und darum in ihrer Verbindung mit dem Körper Prinzip des belebten Körpers. (De fide et symb. 10, 23: deinde vita qua conjungimur corpori anima dicitur. Enn. in ps. 105, 15 itaque hoc loco animam non secundum id, quod rationalis est dixit, sed secundum id quod animam corpus animal facit, dixit). Sie ist formendes Prinzip, welches dem Körper seine besondere spezifische Eigenart aufdrückt und seine Stelle im Reiche des Seins bestimmt (De immort. an. 15, 24; de quant. an. 33, 70).

Erst in einem weiteren Sinne hat dann Augustinus auch das rationale Element in den Seelenbegriff hineingezogen und damit den Begriff der Seele erst gewonnen (quaest 7; de Trin. XV, 7, 11), ohne jedoch damit die Beziehungen zum Körper zu verlieren; allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß Augustinus anstatt des Begriffes anima den Begriff animus setzt, wohl um damit bereits eine höhere Ordnung der Seele anzuzeigen. Die Seele ist dann eine Substanz, welche die Vernunft besitzt, und dem Körper zu seiner Leitung gegeben ist (De Quant an 13, 22), was dasselbe bedeutet, wenn er De Trin. XV, 7, 11, an den Begriff der anima festhält und ein auszeichnendes Merkmal ihm beigibt, den Begriff der mens; wie er denn auch in einfachen Worten es ausspricht XII, 1, 1: animus qui substantia spiritalis est, was man schließlich auch noch auf die spirituelle Schauung deuten könnte, zudem er de an. et eius orig. IV, 23 meint, daß animus nur den Tieren zukomme; in De Trin. XV, 1, 1 setzt er animus allerdings identisch mit mens. Und da erhebt sich nun für Augustinus eine weitere Aufgabe, nach der Aufnahme des rationellen Faktors in dem Seelenbegriff die Einheit der Seele zu beweisen, das Verhältnis von

Seele und Geist näher zu bestimmen, um so allen pantheisierenden Tendenzen den Boden zu entziehen: Seele und Vernunft bzw. Seele und Geist müssen im Menschen in Einheit gedacht werden. Inwieweit es unserem Denker gelungen ist, diese Einheit zu behaupten, werden wir noch sehen. Wenn Gangauf die Identität beider aus sermo 128, wo Augustinus erklärt: homo enim constat ex corpore et spiritu (cf. De Trin. XIV, 16, 22) im Zusammenhalt mit De civ. Dei XIV, 4, 2: et ab anima namque et a carne quae sunt partes hominis, potest totum significari quod est homo, ableiten will, so geht er über den in diesen Stellen niedergelegten Gedanken hinaus, da die Begriffe bei Augustinus nicht eindeutig bestimmt sind, und aus den angezogenen Stellen auch die Identität zwischen Seele und Körper mit gleichem Rechte gefolgert werden könnte. Eine unmittelbare Beziehung zwischen Seele und Geist hat Augustinus hier nicht hergestellt; diese finden wir in De an. et eius orig. 2, 2, in der Erklärung zweier dogmatischer Stellen aus der heiligen Schrift, bei der man freilich im Zweifel sein kann, ob in der Deutung der Worte: et factus est homo in animam vimam nicht eine Erschleichung vorliegt. Doch es genügt zu wissen, daß Augustinus den ersten Teil der Stelle: itane tu ignorabas, duo quaedem esse animam et spiritum secundum id quod scriptum est absolvisti a spiritu meo animam meam, et utcumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus, erklärt durch den zweiten: sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari, quale est illud: et factus est homo in animam vivam: ibi quippe et spiritus intelligitur, itemque aliquando utrumque nomine spiritus dici sicuti est: et inclinato capite tradidit spiritum, ubi et anima necesse est intelligatur et utrumque unius esse substantiae und damit seine praktische Stellungnahme diesem Probleme gegenüber uns offenbart.

Das Hauptgweicht scheint mir auf die Ausführungen über das Wesen der mens gelegt werden zu müssen, wobei allerdings zu beachten ist, daß es in diesem Zusammenhange für Augustinus nur dogmatische Motive sind, die ihn zur Untersuchung über die Natur der mens veranlassen. Es müssen diese Stellen mit den bereits oben angegebenen im Zusammenhang gehalten werden.

Augustinus bestimmt die mens durch die mannigfaltigsten Prädikate; sie erscheint ihm, wie schon gezeigt, in Rücksicht auf das Wesen der Inhalte und der Beziehung zu denselben als die memoria,

als das dem Menschen auszeichnende Merkmal (De Trin. XV, 23, 43: quamquis memoria hominis, et maxime illa, quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur...), und tritt uns in einer doppelten Beziehung entgegen, in der Beziehung auf sich selbst, und auf ihre Inhalte; sie wird unter diesem Gesichtspunkt mit der mens schlechthin identifiziert (X, 11, 18: memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur ad de ipsam dicitur: quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur), und so kann auch Augustinus von der memoria, wie von der mens sprechen, daß ihr nichts so gegenwärtig sei, als sie selbst: nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est.

In De Trin. X, 5, 7 tritt uns die mens in anderer Fassung entgegen, und zwar hebt hier Augustinus die Wesenseigenschaften hervor; die mens ist intelligentia, oder in pleonastischer Ausdrucksweise, intelligentia rationalis; sie ist die spezifische Qualität der mens, welcher die Tiere entbehren (ibid. X, 8, 11); diese hat mit den sinnenfälligen Gegenständen, und den imagines et similitudines corporum nichts zu tun, in denen sich die niedere Seele betätigt, die der Mensch mit dem Tiere teilt (ibid X, 5, 7). In ibid X, 12, 19 wird sie unmittelbar mit der memoria, in XV, 1, 1 mit der ratio identisch gesetzt, und auf die mens bezogen.

In Verbindung mit dieser Zweiheit läßt Augustinus regelmäßig, gleichsam als die Verbindung und Einheit der memoria und intelligentia, den Willen oder die Liebe erscheinen (X, 21, 41), welche 3 Momente in gleicher Weise am gleichen Leben der mens teilhaben. Der Wille ist die Liebe der mens zu sich selbst, und so stellt sich dieser uns dar als ein einheitliches, sich in jenem ternar sich entfaltendes Sein, das in seinem Ansichsein (mens, memoria), in seiner Selbstkenntnis (intelligentia, notitia sui) und Selbstliebe (amor sui) sich zeigt (ibid. XV, 5, 100, 7, 15). Damit hat Augustinus die Erkenntnis und den Willen auf eine Wesenheit zurückgeführt und wir verstehen jetzt seine Erklärung in X, 11, 18: memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur ad aliquid, relative dicitur, hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerint: et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaqueque ad se ipsam, et mens et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia: et quidquid aliud a se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter

dicuntur, die mit dem soeben Angeführten in den übrigen Stellen sich deckt.

Bei dieser Beweisführung Augustins muß jedoch sehr wohl ins Auge gefaßt werden, worum es sich für unseren Denker in diesem Zusammenhange handelt. Der Beweisgegenstand ist die Einheit der Natur in der Gottheit zu zeigen und deren Nachbild im menschlichen Geiste. Was Augustinus in ibid. X, 11, 18: ... eo vero tria, quod ad se invicem referuntur: quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula: non utique se invicent caperent. Necque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle atque meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini ... item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo: quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo. Neque enim quidquam intelligibilium non intelligo, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini nec volo. Quidquid itaque intelligibilium non intelligo, consequenter etiam nec memini nec volo. Quidquid autem intelligibilium memini et volo consequenter intelligo (damit wird das intelligere als stets aktuelles Bewußtsein des Geistes aufgefaßt, nicht als ein bloß habituelles, das das cogitare noch voraussetzt). Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor, quod intelligo et memini. Quapropter quando invicen a singulis, et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, unavita, una mens, una essentia, von dem Verhältnis der einzelnen Glieder der bekannten Triade, von ihrer gegenseitigen Durchdringung und einheitlichem Zusammensein in einer Wesenheit, so daß der Teil dem Ganzen das Ganze dem Teil immanent ist, und was er weiterhin zu sagen weiß von der bezeichneten verschiedenen Tätigkeitsweise derselben, die alle in einem Ich sich treffen (XV, 21, 41 f.), das läßt er auch mit schwankenden Modifikationen von der Trinität gelten (XV, 17, 28).

In diesem Zusammenhange muß der Vollständigkeit halber noch auf eine andere Stelle hingewiesen werden. In De Trin. XI, 2, 2 führt Augustinus aus, welche Elemente im Begriffe der Liebe, in dem

sich der Begriff der Gottheit erschöpfe (XV, 17, 29), eingeschlossen sind, und erörtert denselben speziell in der Anwendung auf die Selbstliebe der mens. Das durch diese Untersuchung gewonnene Erkenntnisresultat, daß es etwas anderes sei, sich selbst zu lieben und etwas anderes, seine Selbstliebe zu lieben, d. h. das wohl zu unterscheiden sei zwischen dem Objekt der Liebe, und der Liebe als einer beziehenden Tätigkeit, überträgt er dann auch auf die mens, insofern sie sich liebt, und kommt in der Frage nach dem Seinswerte und der Realität der Selbstliebe der mens zur Betrachtung des Verhältnisses zwischen mens und spiritus. Daß es sich hierbei um eine wirkliche Vielheit von Prinzipien handelt, dürfte die ganze Art und Weise der Darstellung von Seite Augustinus zeigen, wenn auch seine Auffassung in dieser Sache, wo es sich darum handelt, die Einheit der Gottheit auch in der Seele dargestellt zu finden, nicht eine zweifellos klare und bestimmte ist. Spiritus und mens faßt er in der Gegenüberstellung zum Körper, aus deren Verbindung der Mensch bestehe, gleichwertig, d. h. als selbständige Wesenheiten, die auch nach Auflösung des compositum homo retracto corpore noch fortbestehen: non enim quia mens et spiritus alicuius hominis est ideo mens et spiritus est. Retracto enim eo quod homo est quod adjuncto corpore dicitur; retracto ergo corpore mens et spiritus manet. Und es verhält sich hierbei nicht so wie bei den relativen Größen der Liebe, daß mit der Aufhebung des einen Elementes auch das andere aufgehoben ist: et haec quidem duo relative ad invicem dicuntur. Amans quippe ad amorem refertur et amor ad amantem. Amans enim aliquo amore amat, et amor alicuius amantis est .... retracto autem amante, nullus est amor, et retracto amore, nullus est amans. Die Beziehung zwischen mens und spiritus ist eine Beziehung auf das Wesen: essentiam demonstrat, nicht eine Beziehung, wie sie besteht zwischen der Substanz und deren Qualitäten: simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima existere et tamquam involutaevolvi ut sentiantur et dinumerantur substantialiter, vel ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subjecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Non enim color iste aut figura huius corporis potest esse et alterius corporis. Mag das Wissen und die Liebe der mens in der Identität mit der mens ein substantiales Sein darstellen, da ja beide in ihrer Tätigkeit über die mens hinausgehen und auf eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von

Objekten sich beziehen können, und wegen ihres identischen Einheits-punktes in der mens auch für einander gesetzt werden können (IX, 4, 5), so trifft dieses Verhältnis bei den Begriffen der mens und spiritus nicht zu; sie sind keine relativen Größen, die etwa dadurch zur Einheit verschmelzen, daß sie einem Menschen angehören. (IX, 4, 6 cf. Wilhelm Heinzelmann: Augustinus Lehre von der Unsterblichkeit und Inmaterilität der menschlichen Seele, Jena 1874, der sich über den Begriff des spiritus folgendermaßen ausspricht: das Subjekt der Wahrnehmung von Körperbildern wird von Augustinus in der Regel durch spiritus bezeichnet, und im Unterschiede von der Vernunft, welcher das ratiocinari und intelligere zukommt, propio sensu definiert als vis quaedam animae mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur; de Gen. ad Lit. XII, 9. Anderseits will er doch unter spiritus auch wiederum proprio sensu, distincte, den höheren mit mens identischen, intellectuellen Teil der menschlichen Natur verstanden wissen. Schließlich bemerkt er, die Frage um den spiritus sei schwierig; das Wort werde in der heiligen Schrift in verschiedener Bedeutung gebraucht; auch die ganze Seele werde damit bezeichnet, ja im weitesten Sinne jede sinnlich nicht greifbare Substanz, mithin sowohl Gott selbst als der spiritus creator, wie der spiritus creatus, die Menschen- und Tierseele. Was nun die Anwendung dieser Bezeichnung auf die menschlichen Seelenvermögen betrifft, so scheint uns aus der Vergleichung der hierher gehörigen Stellen zu folgen, daß er zwar spiritus meist medial wie anima gebraucht, und im Wechsel mit anima auf beide Seiten der menschlichen Seelen bezieht; daß er jedoch bestimmter spiritus fast überall, wo es im Gegensatz zum Körper steht, mit Einschluß der mens, also für die ganze Seele als ein schlechthin unkörperliches, wo es dagegen im Gegensatz zur mens steht, ausschließlich zur Bezeichnung des niederen Teiles der menschlichen Seele gebraucht.)

Ich darf in diesem Zusammenhange die Frage nicht unerörtert lassen, welcher Wert und welche Bedeutung den Stellen De Trin. XII, 3, 3f.; X, 11, 18 gegenüber den Stellen De fide et sym. X, 23, de anima et eius orig. 4, 2; 13ff.; De Trin. XV, 7, 11 zukomme. Betrachten wir die zuerst angegebenen Zitate, so erkennen wir, daß es Augustinus in der fraglichen Abhandlung darum zu tun ist, die mens schlechthin in den Mittelpunkt des psychischen Lebens zu stellen, als ein Prinzip, von dem sich Erinnern, Denken, Wollen als Tätigkeiten herleiten

Der Fragepunkt auf den sich das Interesse unseres Denkers konzentriert, ist, zu zeigen, daß wir in der memoria, intelligentia, voluntas als Tätigkeiten nicht eben so viele Substanzen entsprechen lassen dürfen, sondern daß es sich um Tätigkeitsweise der einen lebendigen mens handelt. Die Folgerung geht von der numerischen Einheit der mens bzw. der Seele auf die numerische Einheit der Seelensubstanz schlechthin. Schon die Bezeichnung der mens als substantia führt dahin, in der memoria usw. nicht mehr als Zuständlichkeiten zu sehen, die der mens als Attribut zugehören.

Die am bezeichneten Ort von Augustinus gegebenen Erörterungen stehen schwerlich in einem Zusammenhang mit einem möglichen psychischen Dualismus. Mag Augustinus die substantiell eine mens, die die bekannte trias in sich begreift, im Sinne des menschlichen Erkenntnis- und Willensvermögens schlechthin fassen oder aber auch dessen Beziehung zur ewigen Wahrheit mit in den Begriff aufnehmen, so bleibt immerhin seine Behauptung von der una substantia bestehen, weil diese Beziehung die metaphysische Wesenheit der mens in keiner Weise berührt. Die Anhaltspunkte für die Annahme eines seelischen Dualismus sind nur in der Beziehung zwischen menschlicher Seele und göttlicher Vernunft gelegen, welcher die Seele die unwandelbaren, feststehenden, allgemeinen Sätze verdankt und wodurch die Seele selbst unvergänglich und unsterblich wird, wobei natürlich festgehalten werden muß, daß diese Verbindung eine innere, lebendige, untrennbare Verbindung ist. Die intelligentia erscheint dann als die subjektive Fähigkeit oder Disposition der Seele, mit dem intelligiblen Reich der Wahrheit in Beziehung treten zu können, die in Rücksicht auf den apriorischen Charakter derselben als memoria erscheint, (De Trin. X, 12, 19; XV, 23, 43), die die intelligiblen Dinge in sich hat (solil II, 17, 33: sive enim figurae geometricae in veritate, sive in his veritas sit, anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit; de Trin. X, 10, 13: duobus enim igitur horum trium memoria et intelligentia multarum rerum notitia atque scientia continentur).

Es kann ganz gleichgültig sein, wie Augustinus das Verhältnis von Seele und Geist bzw. von Seele und Wahrheit und deren obersten Normen im Einzelnen gedacht hat. Der durchgehende Gedanke ist immer der, daß die Seele veränderlich, wandelbar, daß die mens ihre Aufmerksamkeit auf die unveränderliche Natur richten müsse in der Erkenntnis der Wahrheit (XV, 6, 10; XIV, 14, 20), daß die unveränder-

liche Wahrheit dem Geiste gegenwärtiger sei als die Körper und deren Abbilder dem körperlichen Schauungsvermögen (De Gen. ad. Lit. XII, 36, 69), daß die unveränderliche Natur der Wahrheit uns stets nahe steht und mit ihrem gegenwärtigen Lichte, wenn auch über uns, so doch bei uns erscheine (De Trin. XV, 6, 10; De Civ. Dei XI, 27, 2); die immer wiederkehrende Erklärungsweise ist die durch das Licht, die in anderer Form wieder durch adhaerere, jungi, inhaerere veritati gegeben ist, die Wahrheit, das Licht des Lebens, das keinem von uns ferne steht, in dem wir uns bewegen, leben und sind (De Trin. XIV, 2, 3; cf. qu. 54; de l. arb. II, 12, 34), einem Lichte von dem die Seele betroffen, berührt wird (De Trin. XIV, 15, 21; de mus VI, 1, 1), was gleichbedeutend ist durch den allgegenwärtigen Gott selbst beleuchtet werden (De Gen. ad. Lit. VIII, 12, 26). Diese Erleuchtung bestimmt Augustinus als eine participatio verbi, als eine Teilnahme am Absoluten und der allumfassenden allgemeinen Lichtquelle (De Trin. IV, 2, 4), durch die der Weise selbst weise ist (De Gen. ad. Lit. op. imp. 16, 57: quae utique in deo est, ubi est etiam illa sapientia quae non participando sapiens est, sed cuius participatione sapiens anima quaecumque sapiens est; De Trin. XIV, 12, 15: et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit). Die nähere Bestimmung der participatio nun läßt eine doppelte Fassung zu; erstens bedeutet sie Teilnahme eines geschaffenen Seins an seinem Urbild im platonischen Sinn, so wenn er, wie in der oben zitierten Stelle, die Beschaffenheit eines Seins abhängig macht von dessen Idee, bzw. bedeutet participatio in diesem Sinne Immanenz der Idee im Dinge (quaest 46). Daneben finden wir eine andere Fassung, die im passiv des infinitivs tangi, irradiari, illuminari ihren bestimmten Ausdruck findet. Unter diesem Gesichtspunkt ist participatio ein se transferre der ungeschaffenen Weisheit in die geschaffene Vernunft, womit wir allerdings über die Bestimmung des bloßen illuminari nicht hinauskommen würden, wenn Augustinus nicht im Begriffe der affectio eine nähere Erklärung gegeben hätte: es ist die participation eine Affektion der Seele, eine leidendliche Zuständigkeit zum Zwecke der eigenen Lichtspendung der Seele (De Gen. ad. Lit. I, 17, 32: cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta, sed genita sapientia in spiritales atque rationales creaturas se transfert, ut illuminatae lucere possint, fit in eis quaedam luculentae rationis affectio), es ist eine Zuständlichkeit der Seele, in der sie die Einwirkungen der Weisheit aufzunehmen

ermag, die aber, wie wir schon aus einem anderen Zusammenhange issen, ethische Reinigung voraussetzt (De Trin. IV, 2, 4).

Diese Affektion der Seele hat ihren Grund in der intelligiblen eleuchtung durch die absolute Wahrheit. und zielt darauf hin, der eele selbst Licht zu geben für die der Seele eigentümliche Tätigkeit. h diesem Lichte ist es gegeben, daß der mens gewisse Kenntnisse nd Wahrheiten in abdito mentis besitzt, die er stets weiß, und nter diesem Gesichtspunkt ist dieses Licht selbst aufzufassen als der οὺς ποιητικός für die allgemeinen, der Seele stets gegenwärtigen, nd von der Seele stets gewußten Wahrheiten. Doch erhält dieser edanke dadurch eine bedeutende Einschränkung, daß Augustinus der eele eine spontane Eigenkraft zuschreibt, die mit Willkür, wenn nch unter Mitwirkung und Tätigkeit des allgemeinen Lichtes aus der ielheit der Gegenstände auf einen die seelische Kraft leitet, und esen damit zum Gegenstande des Bewußtseins macht. Der Geist zw. die Seele wird diesem einen Gegenstande gegenüber tätig, und tzt ihn gleichsam in das Licht vor seinem Angesichte, so daß dadurch r Geist erst formiert wird. (Die reine Aktualität des Geistes ohne otentialität gilt nur für die eigene Tätigkeit des Geistes; für sein elbsterkennen, für sein Selbsterinnern, für seine Selbstliebe ist die gitatio nicht erforderlich, weil für den Geist es keine Veränderung bt, wie für die Seele, deren Inhalt vielgestaltig ist, und die deshalb re jeweilige Erkenntnisform von dem Gegenstand, quod cogitatur, hält). Das Licht, das über aller Erkenntnis steht, in Verbindung mit m seelischen cogitare ist der aktive Intellekt, der den Gedanken nserer Erkenntnis erstehen läßt durch Herausnahme aus der Vielheit r Erkenntnisdinge auf irgend eine Ermahnung hin. (De Trin. XIV, 9: admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum asdam notitias et tunc quodamodo procedere in medium, atque in nspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc im se ipsa mens et meminisse et intelligere et amare invenit, etiam nde non cogitabat, quando aliud cogitabat. Sed unde dici non gitaverimus, et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos scio quo eodemque miro modo si potest dici scire nescimus; ep. 120 9); diese Erkenntnis ist ein innerlich gesprochenes Wort, das nur m Geiste verständlich ist (XIV, 7, 10; conf. X, 10, 17), setzt den perceptiv erfaßten Gegenstand voraus, an dem unsere Erkenntnis ch formiert (De Trin. XV, 15, 25: Wissen ist der zu seinem egenstand verlangte Anblick des Geistes).

Dieses Licht, als welches Augustinus Gott angibt, können wir nach dem Vorbild des Aristoteles als den aktiven Intellekt bezeichnen, der zwar transzendenter Natur, von der Seele wesenhalt verschieden, aber mit der vernünftigen Seele in einem natürlichen Zusammenhang steht, so daß er durch diesen Zusammenhang die menschliche Seele zur vernünftigen Seele macht; er schließt die intelligiblen Formen in sich, die für die Seele selbst unmittelbar feststehen und ihre wahre Erkenntnis erst möglich macht. Unter dem Bilde des Lichtes weist Augustinus auf die umfassende Bedeutung des Intellektes für die ganze menschliche Erkenntnistätigkeit hin (Ep. 120, 2, 10).

Da dieser Intellekt etwas Göttliches ist, wie wir gesehen, aber doch an die Seele geknüpft ist, so erscheint er naturnotwendig in einer doppelten Beziehung; in Beziehung auf sich selbst ist er, wie schon gesagt, reines Leben, reines Denken, reine Tätigkeit, die sich und was in ihr ist, erkennt, in Beziehung auf die Seele ist er das formende, erleuchtende, wirkende Prinzip. Es ist sofort weiterhin ersichtlich, daß sich dieser aktive Intellekt für die empirische Seele mit dem intelligiblen Gedächtnis deckt, in das die Seele denkend sich zu versenken vermag, weil in ihm die Inhalte für sie bereit liegen; der Geist ist einheitlich, die Seele ist vielgestaltig, auf eine Vielheit von Gegenständen hingeordnet, mögen ihr dieselben durch den Geist oder die Erfahrung gegeben sein. Daß Augustinus die Seele aus dem Geiste ihre erste, sicherste, ja die wahre Erkenntnis schlechthin schöpfen läßt, zeigt von dem nahen Zusammenhang zwischen beiden. Was der Geist bewußt weiß, weiß die Seele schlechthin, ohne es zu denken (De Trin. XV, 9, 17; XIV, 7, 9). Aus dieser an sich wesentlichen Verschiedenheit von Geist und Seele einerseits, des engen Zusammenhangs anderseits erklärt es sich, wenn Augustinus in De Trin. XV, 15, 25 von einem sempiternum vivere des Geistes spricht, von einem sempiternum scire des sempiternum vivere, dann aber vom cogitare sagt, daß es unterbrochen sei. Was für den Geist ewig ist, ist für die Seele zeitlich; für sie gibt es keinen einheitlichen Akt in Beziehung auf mehrere Gegenstände: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud atque aliud coeperit, hoc desinet cogitare quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio.

Augustinus hat in der vorliegenden Frage seinen Vorgänger ge

unden im Plotin; leider hat dieser Denker in der Bestimmung des erhältnisses von nus und Seele nicht alle Unklarheiten zu beseitigen ermocht. Der Seelenbegriff ist bald weiter, bald enger gefaßt, und o kommt es, daß die Seele schlechthin mit Einschluß des nus als das esentliche Merkmal des Menschen erscheint, dann aber mit Ausschluß des nus das Wesen des Menschen konstituerit. Der nus erheint bald in allgemeiner, bald in individueller Fassung. In ersterer eziehung ist er über der Seele als allgemeine Wahrheit, in letzterer in der Seele, in der seine Inhalte entwickelt und gesondert liegen, nd in seiner höheren Funktion als Prinzip der unmittelbaren Schauung es Göttlichen, in seiner niederen Funktion als Prinzip des vermittelnden Denkens uns entgegentritt; nach seiner allgemeinen und dividuellen Bedeutung aber gehört er der höheren Seelensphäre an. h weise betr. dieser unbestimmten Auffassungsweise hin auf Enn. V, 3, wo wir auch zugleich die enge Beziehung zwischen beiden Denkern hen werden. Dabei müssen wir vorher auf einen allgemeinen Satz ezug nehmen (Enn. V, 1, 10), wo es heißt: *νοῖς δὲ ὁ. μὲν λογιζόενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων* und Plotin den *νοῦς λογιζόμενος* als eines Denken bezeichnet, das fern von allem körperlichen im Intellieblen wohnt, wobei jedoch dieses Entferntsein nicht in räumlicher orstellung gefaßt sein darf (cf. die Erklärung des platonischen Geankens, daß die Seele ihr Haupt im Himmel habe durch Plotin in em Sinne der moralischen Ablösung der Seele vom Körper mit ugustinus De Trin. XV, 6, 10, wonach die Trennung und Erhabeneit des Geistes bzw. der Wahrheit über die Seele ebensowenig räumch, sondern vielmehr im Sinne einer bloßen Beziehung zu einander u verstehen ist, wie auch die Entfernung von Gott oder Annäherung n ihn zu verstehen ist als moralische Bewegung, als Erfassen des öttlichen, bzw. dessen Preisgabe De Gen. ad. Lit. VIII, 12, 26; nn. VI, 9, 7). Es ist vielmehr eine Beziehung, die Plotin wie Augustinus urch den Begriff des Erleuchtetseins der Seele durch den Geist erutert, von dem der reine Seelenteil die Spuren aufnimmt, oder wie r mit Betonung der Aktivität des Geistes der Seele gegenüber sich usdrückt, die *ἐνεργήματα*. Und Plotin bestimmt diese *ἐνεργήματα* ogar näherhin durch die Idee der Gerechtigkeit, Gutheit, Schönheit, on denen aus die Seele erst zur Erkenntnis der Wahrheit und der inge gelangen kann (V, 1, 11), die die Seele, wenn auch vom Geiste egeben, doch in sich selbst besitzt (V, 3, 3f.; aber wie hat es das Gute

in sich selbst, frägt Plotin; deswegen, weil es von der Art des Guten ist und zur Wahrnehmung desselben durch den Geist gestärkt wurde, der es erleuchtet; denn dieser reine Teil der Seele nimmt auch die Spuren des über ihn liegenden Geistes auf), die sie vergleichungsweise im Interesse der Übereinstimmung der im Innern leuchtenden Wahrheit an die äußere Erscheinung der Dinge heranbringt (I, 1, 9: *διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδεα τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος εἶναι ὅσα δὲ οὐδεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι καὶ τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἴδη ἤδη θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον συναισθήσει τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν*; cfr. I. 2; 4.)

Wir sehen, wie sehr Augustinus mit Plotin in der Überzeugung von dem Verhältnis zwischen Geist und Seele, von der Aufgabe der Seele und ihrer allgemeinen Voraussetzung für die Wahrheitserkenntnis übereinstimmt; und der oben erwähnte Gedanke ist bei Augustinus ein durchgehender, ja er tritt in seiner späteren Zeit mit um so größerer Entschiedenheit und Klarheit hervor (De l. arb. II, 12, 34; de v. rel. 31, 58; de Trin. IX, 6, 10; XII, 2, 2; XIV, 15, 21). Plotin bezeichnet nun das Verhältnis von Geist bzw. intelligibler Welt und Seele näherhin so, daß er dem höheren Seelenteil die Geistigkeit abspricht, weil er für den Geist Selbsterkenntnis und Erkenntnis seiner eigenen Inhalte fordert, während der höhere Seelenteil in seiner Tätigkeit gespalten, auf die außer ihn selbst liegenden Dinge gerichtet ist. Es ist der Geist über der Seele, nicht ein Teil der Seele, er ist vom Intelligiblen herabgestiegen, und doch ist er der Seele eigen, er ist von der Seele getrennt, und doch gebraucht ihn die Seele; und doch wiederum ist er letztes Ziel alles Strebens (V, 1, 3; V, 3, 3); zur Seele tritt der Geist hinzu als Quelle aller wissenschaftlicher Erkenntnis (VI, 9, 5), von dem die Seele von obenher immer erhellt und erleuchtet wird (III, 8, 5). Augustinus hat dieses Verhältnis nicht so im Einzelnen aufgeführt wie Plotin, und er begnügt sich in zusammenfassender Weise zu sagen, daß disponente ordine, conditore deo die Seele mit der Wahrheit verbunden sei. Diese Verbindung in eine mystisch gerichtete Philosophie eingeordnet, hat mehr als theoretische Bedeutung; sie soll die Seele in allmählicher Ablösung von der Sinnlichkeit zum Wissen ihrer Abhängigkeit vom Geiste gelangen lassen, aus dem sie hervorgegangen, von dem sie in ihrem Sein und ihren Inhalten abhängt, zur Kenntnis

es Geistes selbst vorzudringen helfen, um in der Erkenntnis des Geistes sich selbst und den Geist zu erkennen. Die Seele erkennt sich selbst nur, soweit sie sich nach innen gekehrt dem Geiste zuwendet V, 3, 7); sie ist sich nur gegenwärtig, wenn sie sich zum Geiste wendet V, 3, 9). Durch den der Seele gegebenen Geist soll der Mensch den Körper von sich selbst absondern, die animalische Seele mit ihren Passionen abziehen, um in diesem Geiste selbst Licht seiend, den Geist schlechthin zu erfassen: der Mensch wird durch den Geist Geist, um m Geiste den Geist zu erkennen (V, 3, 9; 3, 5; VI, 9, 5). Dadurch wird die Seele in den Stand gesetzt, durch den verliehenen Geist Geist eworden, im Geiste sich selbst, ihren Ursprung und ihr Prinzip, die Dinge in ihrer Einheit und Idealität, in ihren letzten Gründen zu erennen. Und wie man vom Geiste sagt, daß er in der Erkenntnis Gottes als seines Grundes auch alles andere erkennt, das von Gott usgegangen, und darum auch sich selbst erkennt (V, 3, 7), so erkennt ich die Seele im Geist und soweit sie Geist geworden, und in dieser Erkenntnis besteht die Weisheit schlechthin, die Glückseligkeit.

Die Tendenz, in der Erkenntnis des einen einheitlichen Prinzips ie volle Wahrheit zu erblicken, und entsprechend dieser Tendenz lle Erkenntnisse auf ihre letzte Einheit zurückzuführen, ist ein für Plotin und Augustinus gemeinsamer Zug; sie hängt mit dem religiösmystischen Charakter der beiden Philosophen zusammen, wonach etztes Ziel alles Erkennens und Strebens einzig Gott ist, weil in ihm volle Wahrheit und Ruhe gegeben ist. Dieser religiöse Zug tritt ausesprochenermaßen bei Augustinus hervor, für welchen die Erenntnis des Ursprungs bezüglich des Geistes auch noch dem Bedürfnis Rechnung tragen sollte, im menschlichen Geiste das Bild der trinitaischen Gottheit aufzuzeigen: die fragliche Dreiheit des menschlichen Geistes ist nicht deswegen das Abbild Gottes, weil der Geist sich einer erinnert, erkennt und liebt, sondern erst dann, wenn er daran ich erinnert, daran denkt, von wem er geschaffen ist, und seinen Urheber liebt; und in dieser Erkenntnis, in dieser Erinnerung, in ieser Liebe besteht die Weisheit. Diese Weisheit, in der Überzeugung des Geistes bestehend, seinen Ursprung in Gott zu haben, ist nicht menschliche Weisheit, sondern göttliche Weisheit, und darum ist der Geist in dieser Erkenntnisweise durch Teilnahme an der Weisheit Gottes als der wahren Weisheit selbst weise, während die menschliche Weisheit eitel ist; und es ist nur dem religiösen Zuge seiner Philosophie

entsprechend, wenn Augustinus die eigene Kraft des Menschen gegenüber der Kraft Gottes hintansetzt und in der Weisheit derer, die die Weisheit Gottes nicht kennen, sondern ihre eigene Weisheit begründen wollen, in der Erkenntnis und Liebe ihrer selbst nur Torheit sieht, und in der Torheit das glückselige Leben für unmöglich erachtet; denn das glückliche Leben ist nur ein ewiges Leben, und das ewige Leben besteht in der Erkenntnis der ewigen unwandelbaren intelligiblen Dinge (De Trin. XIV, 12, 15; XV, 4, 6); ich will wegen der Bedeutsamkeit der ersteren Stelle diese im ganzen Umfang zitieren: De Trin. XIV, 12, 15: haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ae diligit se: sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare, a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est, meminerit itaque dei sui, ad cuius imaginem facta est ejumque intelligat ac diligat. Quod ut brevius dicam, colat deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest; propter quod scriptum est: ecce dei cultus est sapientia: et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiense rit atqueubiaeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam dei sit. Tunc enim vera est: nam si humana est vana est. Verum non ita Dei qua sapiens est deus. Necque enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sed quemadmodum dicitur etiam justitia Dei, non solum illa qua ipse justus est, sed quam dat homini cum justificat impium quem commendans apostolus ait de quibusdam: ignorantes enim Dei justitiam. et suam justitiam volentes constituere, iustitiaeti Dei non sunt subjecti: sic etiam dici potest dei quibusdam, ignorantes dei sapientiam vel suam volentes constituere, sapientiae dei non sunt subjecti, und setze dieser gegenüber Enn. V, 1, 1 und gewinne als gemeinsamen Grundgedanken, daß die wahre Weisheit in der Erkenntnis des Ewigen besteht, daß das Böse einen Grund habe in der Behauptung der eigenen Persönlichkeit, der Individualität gegenüber der Kraft und Macht des Absoluten.

Wir kehren nach dieser längeren Erörterung zum nus zurück und seinem Verhältnis zur augustinischen mens. Dem nus kommt als Prädikat ununterbrochenes Denken zu; aber die Tätigkeit desselben, sowie die Tätigkeit der höheren Seele, braucht, wie Zeller bemerkt, nicht in das individuelle Bewußtsein zu gelangen; denn das

Bewußtsein sei nur der Reflex der geistigen Tätigkeit im Wahrnehmungsvermögen, und daher durch diese sinnliche Seite der Seele vermittelt, oder mit anderen Worten: das Bewußtsein der Tätigkeit des Geistes ist für die Seele, das seelische Bewußtsein nicht ein unbedingt bewußtes. Ein Bewußtsein der geistigen Tätigkeit des nus, oder in der Terminologie Augustinus des Intellektes im Menschen ist demnach bedingt. Augustinus konnte unter seiner Voraussetzung, daß der Logos die einzige und unmittelbare Quelle alles Wissens sei, zu seiner Lehre von der okkasionalen Aufgabe seines Erfahrungswissens gelangen: der Geist bedarf der Erfahrung, um seines Inhaltes sich bewußt zu werden, bzw. sich selbst als Objekt zu erfassen. „Denn wenn er nicht über den Gegenstand nachdenkt ..., denkt er sich nicht selbst, und kommt nicht zu seiner Selbstkenntnis und Selbstliebe in der Weise, daß ein Bewußtseinsreflex dessen im impirischen Bewußtsein stattfinden würde.“

Ich verweise hier nochmals auf de Trin. XIV, 6, 8: Ernst Melzer (Augustini atque Cartesii placita ... Bonnae 1860) findet hier, wie schon bemerkt, mit Recht den Gegensatz des se nosse und se cogitare der mens ausgesprochen und setzt dementsprechend, da der Geist sich wohl wissen könne ohne sich denken zu müssen, die perfecta sui scientia der mens, der sui cogitatio derselben gegenüber als von einander unabhängig bestehend. Dieser Auffassung liegt der stillschweigende Gedanke zu Grunde von einem transzendenten Bewußtsein, das im individiellen Bewußtsein unter gegebenen Bedingungen zum Durchbruch kommt. Die Selbstschau der mens macht Augustinus abhängig von dem sich denken: tanta est tamen cogitationis vis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens qua cogitatur, quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo nisi se ipsam cogitando, sieht sich aber damit unmittelbar im Widerspruch mit den neuplatonischen Bestimmungen seiner mens: quomodo autem quando se non cogitat in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa numquam esse possit quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum, und führt mit Festhaltung der Identität von Sein und Denken in der mens das Selbstbewußtsein derselben auf einen gewissen latenten Schlummerzustand zurück, auf den Begriff des Gedächtnisses, das geweckt werden müsse: proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam quando se cogitat, non quasi per loci

spatium, sed incorporea conversion erevocetur: quum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae invenit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita quae memoria nuncupatur und weiterhin: mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur, et intelligendo cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, ohne zu merken, daß dadurch der Begriff mens selbst verloren geht. Halten wir daher diese Erklärung unseres Denkers fest, dann erhebt sich die notwendige Frage, zu welchem Zeitpunkte, und aus welchem Grunde die mens als wesenhaftes Denken zur bloßen Möglichkeit des Denkens herabgedrückt wurde, eine Frage, die Plotin lösen konnte, die aber Augustinus selbst nicht in Angriff genommen hat. (De Trin. IX, 12, 18; XIV, 6, 8f.) Es ist bemerkenswert, daß Augustinus selbst die Schwierigkeit erkennt, welche in seiner Lehre liegt, daß der sich stets gegenwärtige Geist, in dem Sein und sich Gegenwärtig sein zusammenfallen, sich denken müsse, falls er seine Selbsterkenntnis gewinnen wolle, und er zeigt damit an, daß er sich des eigenartigen Doppelcharakters seines Begriffes wohl bewußt ist, ohne jedoch zu einer klaren Analyse kommen zu können. Es ist nicht so, als ob die Selbsterkenntnis der mens an sich ein gewisser, näherhin unbestimmbarer latenter Zustand wäre, wie das mehrgestaltige Wissen eines Gelehrten oder Künstlers (Plurium disciplinarum peritus), das nicht immer aktuell gedacht wird. Wäre solches der Fall, dann könnte dem Geiste nicht nach Augustinus das semper sui meminisse, das semper se ipsam intelligere et amare zugesprochen werden, das unabhängig vom cogitare besteht (De Trin. XIV, 7, 9: sed num qui recte possumus dicere, iste musicus novit quidem musicam, sed nunc eam non intelligit, quia eam non cogitat; intelligit autem nunc geometricam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est quantum apparet ista sententia), sondern nur die memoria sui, d. h. die Möglichkeit, sich zu denken, und dem se ipsam intelligere et amare müßte das cogitare als Apperzeptionsakt vorausgehen.

Es besteht noch eine zweite Schwierigkeit für Augustinus, die oben dargelegten Gedanken von dem beständigen Selbsterkennen der mens, indem er sich ganz nach seiner Totalität erfaßt, in Einklang zu bringen mit seiner Lehre von der Enge des Bewußtseins, und mit De Trin. XV, 10, 17 (cf. XV, 15, 25; XIV, 7, 9), wonach von stets gekannten und gewußten Inhalten der mens ohne spezielle apperzeptive Tätigkeit, und anderen Inhalten, deren Erkennen das cogitare verlangt, die Rede ist. Für das nosse der mens gibt es kein latentes nosse, wie von anderen Gegenständen oder Inhalten es ein latentes Wissen gibt. Wenn unser Denker das cogitare für das Wissen als vorausgehendes Moment fordert, und erklärt, daß es sich damit verhalte, quemadmodum res quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, dann müssen wir in Betracht ziehen, daß das Gedächtnis sich nicht bloß auf die vergangenen körperlichen Dinge, sondern auch auf das gegenwärtige Intelligible sich erstreckt (De Trin. XIV, 11, 14: qua propter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est). Es ist sofort klar, daß Augustinus in der letzteren Bestimmung der memoria sich einen Hilfsbegriff geschaffen hat, um eine unerklärbare Tatsache sich zu erklären. Der Sache nach hat das semper se nosse et intelligere des Geistes mit der memoria, wonach diese Selbsterkenntnis als intelligibler Inhalt im Gedächtnis gleich den übrigen gegenwärtigen aber nicht gedachten Inhalten — und Augustinus zählt dazu auch den Geist: conf. X, 25, 36 — gegenwärtig sei, nichts zu tun.

Da Augustinus den conspectus mentis mit der Wesenheit der mens identifiziert, gleichwohl aber denselben von dem cogitare abhängig macht, so wird letzteres notwendig Voraussetzung und Bedingung für ersteres, und beide Begriffe fließen unter der Tatsächlichkeit der angegebenen Identifizierung zusammen, oder aber es bleibt das cogitare dem Selbstwissen der mens gegenüber als selbständig bestehen und wir müssen dann annehmen, daß Augustinus ein vom ersteren verschiedenes Subjekt konstatieren will, das sich im Akte des Erkennens als bewußtes Subjekt setzt, und das in diesem Erkennen sich immer als dasselbe erscheint.

Bezüglich jener Ausführungen, in denen Augustinus die Möglichkeit, sich verschiedene Inhalte ins Bewußtsein zu rufen, auf das Gedächtnis zurückführt, und sonach die Möglichkeit sich selbst im

Bewußtsein gegenwärtig zu setzen, auf die memoria sui des Geistes gründet, von einem habitualen Selbstbewußtsein zu sprechen, scheint mir verfehlt. Wir wollen ganz und gar dahingestellt sein lassen, ob ein habituales Selbstbewußtsein nicht einen Widerspruch involviert, ein unbewußtes Bewußtsein sei. Wenn auch bei Augustinus, wie er in seiner Ausführung über die memoria angibt, das unbewußte psychische Leben eine große Rolle spielt, von dem der Geist nur in den Erfolgen desselben Kenntnis gewinnt, und von einer memoria sui des Geistes spricht, so darf diese Fähigkeit oder Möglichkeit des Geistes, sich zu wissen, nicht gefaßt werden als eine Ablenkung des Geistes von sich selbst, und Hinlenkung auf andere Dinge, die aber jederzeit kraft der intentio voluntatis auf die mens selbst zurückgeleitet werden kann, sondern als ein stetes unmittelbares Sichgegenwärtigsein im Wissen. Denn der Geist weiß um seine Zuständigkeiten, und darum auch um sein Wissen um sich, und damit ist nach Augustinus selbst die Erklärung der memoria sui als habituales Selbstbewußtsein hinfällig. Zudem darf, wie schon erwähnt werden mußte, nicht übersehen werden, daß Augustinus deutlich zwischen Inhalten unterscheide, die stets nota sind, ohne daß sie gedacht werden, und zu diesem nota eben das semper se meminisse etc. nebst den eigenen erlebten Zuständigkeiten des Geistes rechnet und diese von Inhalten unterscheidet, die erst unter der Wirkung des cogitare nota werden (De Trin. X, 10, 14; XV, 10, 17); daß aber Augustinus mit dem nota esse der erstgenannten Dinge ein aktuelles Wissen statuieren will, scheint hervorzugehen aus ibid. X, 12, 19, wo er von der mens spricht und einem semper se nosse semperque se ipsam velle, und diese Bestimmungen zur Grundlage für weitere Folgerungen macht, nämlich, daß die mens, da sie sich stets wisse und stets wolle, auch seiner sich erinnere und sich erkenne. Augustinus gibt hier für das theroetische Verhalten der mens zu sich selbst eine Stufenreihe an, und läßt auf das se nosse als das ruhende Erkennen ihrer selbst das aktive meminisse folgen, in dem der Geist sich stets als der gleich gegenwärtige erkennt (XIV, 11, 14), um im intelligere sich als Objekt im Subjekt zu erfassen. Augustinus läßt den Begriff des cogitare in seinem Inhalte zur Geltung kommen, wenn er auch nicht formell gebraucht wird und ihn erst verwendet, wo er von der Gegenüberstellung der mens und einem von ihr verschiedenen gegenständlichen Objekte spricht: mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate sui-medipsius talem

reperiebamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur; simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intelligere et amare comprehenderetur, quamquis non semper se cogitare discretam ad ei quae non sunt quod ipsa est. Und weil dieses intelligere nicht notwendig eine Beziehung auf ein anderes von der mens selbst verschiedenes Sein einschließt, sondern diese zum se intelligere auch einzig in Beziehung auf sich selbst gelangen kann, darum die große Schwierigkeit, die er für die Unterscheidung der memoria sui und intelligentia sui des Geistes: ac per hoc difficile in ea dignoscitur memoria sui et intelligentia sui findet, und doch besteht sie nicht unter der Annahme, daß der Geist in seiner an sich dem empirischen Bewußtsein verschlossenen Tätigkeit unter gegebenen Bedingungen in seiner Tätigkeit demselben sich offenbart.

Wollen wir hypothetisch das fragliche nosse der mens auf ein habituales Selbstbewußtsein deuten, so muß demgegenüber jedenfalls ein aktuales statuiert werden, das durch das cogitare bedingt wäre, und in dem der Geist sich selbst gegenübersetzt und denkt, wie denn auch Augustinus annimmt, daß der Geist erst durch sein Denken Kunde gewinnt von seinem dauernden Selbstdenken und seiner Selbstliebe. Diese Erklärung scheitert ebenso an den bereits gemachten Ausführungen, daß Augustinus dem inneren Leben der mens, das sich in se nosse, meminisse, amare bewegt, auch ein Wissen um diese Funktionen zuschreibt, und somit auch für sie selbst die Unterschiedlichkeit von Subjekt und Objekt konstatiert werden kann, wenn diese für das Selbstbewußtsein gefordert ist: der Geist weiß um sich, um sein Wissen, Lieben und Wollen, und dieses Wissen um sich ist ein aktuelles; er schließt aber auch eine Beziehung zu einem von sich selbst verschiedenen Sein ein, er weiß um etwas, das er selbst nicht ist, und demgegenüber er sich nicht immer in seiner Unterschiedlichkeit denkt. In diesem factum das habituale Selbstbewußtsein suchen zu wollen, daß die mens sich nicht immer denkt im Gegensatz zu einem anderen, oder daß sie erst cogitando von sich weiß, würde das se nosse in seiner Beständigkeit aufheben: dieses se nosse oder scire soll ein Wissen sein, ein unbedingtes, weil mit der Natur des Geistes gegeben, und soll zugleich zum Wissen erst werden unter der Bedingung des cogitare.

Wenn Augustinus in De Trin. XV, 15, 25 ausführt, daß dem Geiste als Attribut das sempiternum vivere zukommt, und ein ewiges Wissen

von diesem Leben, so wiederholt er hier einen bekannten Satz. Und wenn er dann seinen Gedanken weiterführt: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam, vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud atque aliud coepetit, hoc desinet cogitare quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, so setzt er hier Bestimmungen, wie sie einem endlichen Wesen zukommen, indem er ihm Akte vindiziert von einem objektiv begrenzten Umfange, die sich folglich nicht ununterbrochen auf das scire der mens erstrecken können, weil die cogitatio auch von anderen Objekten beansprucht wird, und diese immer nur auf ein Objekt gerichtet sein kann; denn die psychische Kraft ist eine eng begrenzte. Wie aber dann das Wissen der mens noch fortbestehen soll, ist nicht ersichtlich. Auch dieses bloße Wissen des Geistes um sich muß als Wissen ein aktuelles sein, weil ja sonst das wissende Subjekt von diesem Wissen nicht wissen kann. Ein Wissen, von dem ich nicht weiß, ist kein Wissen, d. h. ich kann nicht wissen, daß ein Wissen in mir besteht. Muß aber dieses Wissen vorausgesetzt und angenommen werden, dann muß auch als notwendige Bedingung dessen die Stetigkeit des cogitare gefordert werden, und so kommen wir wiederum zur Identifizierung von beiden.

Das Bewußtsein erscheint, wie aus all dem hervorgeht, und worauf schon öfter hinzuweisen war, in einer doppelten Gestalt; den lebendigsten Ausdruck hierfür finden wir in der Unbegreiflichkeit dieser Tatsache für Augustinus selbst, daß die mens deren Wesen mit dem conspectus sui zusammenfällt, einer besonderen Hinordnung auf sich selbst bedürfen soll, um in ihren eigenen Blickpunkt zu gelangen. Was mich hindert, in dem se nosse ein habituales Selbstbewußtsein mit Storz und K. V. Endert (Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit; Freiburg 1869) zu sehen, ist, wie schon angegeben, die Identität der mens mit ihrem conspectus, sowie die ausdrückliche Erklärung, daß dieses se nosse nicht im Sinne eines pertinere ad memoriam aufgefaßt werden dürfe, da ja sonst dem intelligere et amare das cogitare vorausgehen müsse; daraus geht klar hervor, daß Augustinus das se intelligere der mens als aktuales stetes Sichselbsterfassen aufgefaßt wissen will, das aber dem empirisch bedingten Bewußtsein der Seele verborgen bleibt; weiterhin die Tatsache, daß er den Begriff der memoria modifiziert und ihn in die Bedeutung der steten Sich-

Selbstgegenwart des Geistes setzt. Die Identifizierung der mens in ihrem Wesen mit dem conspectum esse oder im conspectum suum poni ist eine Bestimmung des plotinischen nus, die Forderung des cogitare für das Wissen der Selbstschau von seiten der mens ist dem plotinischen Seelenbegriff entnommen; in das unmittelbare empirische Bewußtsein ragt ein denkendes Prinzip herein, das in seinem Denken erst durch einen seelischen Akt von der Seele erkannt wird. Für dieses empirische erfahrungsmäßige Bewußtsein gilt dann, daß das conspectum esse der mens sich verhalte als ein Wissen, das potentiell sei und der Aktualisierung bedarf, wenn es ein bewußtes Wissen werden soll. Wir kommen immer wieder auf eine Zwiespältigkeit im Begriffe der mens bei Augustinus zurück. Der stets sich denkende Geist schließt Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zugleich in sich. Das Erkenntnisobjekt erzeugt im Erkenntnissubjekt die Erkenntnis; diese setzt also beide Faktoren voraus. Soll aber etwas erkannt werden können, muß es erkennbar sein, womit aber keineswegs gefordert ist, daß alles Erkennbare auch faktisch erkannt wird. Diese Erörterung wendet Augustinus auf die mens an und läßt sie unter den soeben gegebenen Bestimmungen zur Urheberin ihrer Selbsterkenntnis werden, in welchem Erkenntnisakte sie sich ganz erfaßt; und nicht bloß das: da die Erkenntnis der mens mit deren Wesen identisch ist, so setzt mit jedem Erkenntnisakt die mens sich selbst (De Trin. IX, 12, 18; XIV, 6, 8f); daß dieses Sicherzeugen der mens nicht als unterbrochenes aufgefaßt werden darf, ist klar; ebenso klar ist, daß zwischen dem nosse als Erkenntnisakt des Geistes und der darauf eintretenden notitia sui der mens nicht eine zeitliche Differenz liegt, sondern bloß eine kausale Abhängigkeit bezeichnet sein soll, da ja Sein und Erkennen bei der mens zusammenfallen; und weil das, deshalb wie beim plotinischen nus nicht eine teilweise, sondern eine vollständige Erkenntnis ihrer Wesenheit. Und bei dieser Identität von Denken und Sein im Begriffe der mens hat es unter Voraussetzung des gleichen Objektes keinen Sinn zu sagen; nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur etiam si non cogitentur; (De Trin. XIV, 6, 8). In der genannten Konfundierung des plotinischen Geist- und Seelenbegriffes in dem einen Seelenbegriff der mens stellt dann unser Denker die Forderung, daß, falls sie sich

erkennen solle, denken müßte (De Trin. X, 9, 12). Die gleiche immer im Wissen sich gegenwärtige mens bedarf einer besonderen Hinordnung auf sich durch irgend welche Anregung. Indem Augustinus dann weiterhin erklärt (ibid. IX, 13: non ergo adjungat aliud ad id, quod se ipsam cognoscit, cum audit, ut se ipsam cognoscat, zeigt er offenbar, daß es sich mit dieser Angabe überhaupt um keine nähere Bestimmung des uns geläufigen Begriffes mens handelt und daß die Selbsterkenntnis desselben auf eine äußere Anregung hin einen anderen Sinn hat. Augustinus konfundiert hier unmittelbares Bewußtseinserlebnis mit den durch Analyse des Begriffes gewonnenen und vom plotinischen nus herübergenommenen Merkmalen. Der Intellekt hat sich immer gewußt, weiß aber dieses Wissen erst durch einen Willensakt der Aufmerksamkeit (ibid. VIII, 11): cognoscat ergo semet ipsam nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vavatur, statuat in semetipsam et se cogitat. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nuncquam nescierit).

Den Begriff der mens als wesenhaftes Denken hat Augustinus bei Plotin gefunden, während das subjektive individuelle Bewußtsein dessen bedingt ist durch ein Objekt, dem sich die mens gegenüber-setzt (ibid. XII, 19). Diese schon oben angeführte Stelle im Zusammen-hang mit ibid. 9, 12: sed cum dicitur menti: cognosce te ipsam, cognoscit se ipsam macht das Bewußtsein der mens abhängig von der Scheidung in Subjekt und Objekt; hierin liegt die Grundlage für die von Augustinus in de Magistro gemachten Erörterungen. Die oben besprochene Konfundierung ist es auch, welche Augustinus seine eigene Forderung, daß die mens sich denken müsse, wenn sie ein Bewußtsein von sich haben solle, nicht verstehen läßt. (De Trin. XIV, 6, 8: quomodo autem quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nuncquam esse possit, quasi aliud sit ipsa aliud conspectus eius invenire non possum, wenn er auch dann an derselben Stelle eine Lösung in dieser Frage zu geben sucht, indem er schreibt: nec ista sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmudum notae sunt res quae memoria continentur etiam si non cogitentur).

Bei dem jetzigen Stand der Erörterung läßt sich die Frage, ob wir bei Augustinus einen psychischen Dichotomismus zu konstatieren haben oder nicht, wohl leichter entscheiden. Vor allem wird zu er-

innern sein, daß Augustinus zu einer letzten endgültigen Entscheidung in diesem Punkte nicht gelangt ist. Diese wird ihm unmöglich, durch Aufnahme der neuplatonischen Gedankenreihe, die ja selbst der Unklarheit und Unbestimmtheit in diesem Gegenstand nicht entbehrt, in denen er in gleicher Weise wie seine Autorität die Seele als das Mittelglied zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt des Geistes betrachtet, mit der höheren Sphäre dem Intelligiblen zugewandt, mit der niederen in der Welt der Erscheinungen, des Körperlichen sich betätigend, von der ersteren erleuchtet, mit unwandelbaren Wahrheiten erfüllt, und in lebendiger Verbindung mit ihr, die letztere selbst bildend und formend (De Trin. XII, 3, 3). Von weiterer Bedeutung ist die Gegenüberstellung von mens und spiritus, wenn auch in der Erweiterung der Bedeutung des Begriffes spiritus dieser der mens wieder gleichgesetzt wird. So klar und deutlich auch Augustinus vom spiritus und mens spricht, und durch Überweisung des ersteren an die Erfahrung, des letzteren an das intelligible Erkenntnisgebiet eine reale Scheidung zu begründen scheint (XIV, 16, 22; De Gen. ad. Lit. XII, 7, 16: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur; et utique non est corpus quamquis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur), die im späteren Mittelalter noch zur Annahme einer Vielheit von Wesensformen im Menschen führte (Eberle: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts; Archiv f. Lit. u. Kirch. Gesch. d. M. A. Bd. V, Freiburg 1889), so hebt er durch Hineinnahme der Funktion des spiritus in die mens diese Scheidung wieder auf, um in diesem selbst zwei Seiten zu schaffen, die eine der Welt des praktischen Handelns, die andere der unmittelbaren Schauung der intelligiblen Wesenheiten, dem Reiche des Intelligiblen, losgelöst von allem Körperlichen, zugewandt, um aus ihm alle Wahrheitserkenntnis zu schöpfen (De Trin. XII, 3, 3; XIII, 14, 22).

Nach diesen Darlegungen scheint die vorwürfige Frage unter der Fülle der Motive, die Augustinus Denken beherrschen unlösbar. Unter dem Gesichtspunkt des Entstehens und Werdens unseres Wissens, der Analyse des Begriffes mens wird dafür zu sprechen sein, daß die mens das Doppelelement des platonischen nus einschließt (XV, 15, 25: illa etiam quae ita sciuntur, ut nuncquam excidere possint, quoniam praesentia sunt, et ad ipsius animi naturam pertinent, ut est illud quod nos vivere scimus. Id ergo et si qua reperiuntur similia,

in quibus imago Dei potius intuenda est, etiamsi semper sciuntur tamen quia non semper etiam cogitantur quomodo de his dicatur verbum sempiternum, cum verbum nostrum nostra cogitatione dicatur invenire difficile est. Sempiternum est enim animo vivere sempiternum est scire quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud adque aliud coepetit, hoc desinet cogitare, quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio), wonach die mens ihrem Wesen nach Denken ist, wesenhaftes Selbstdenken und doch der Anregung zum Selbstdenken, d. h. zum Denken, das der einzelnen Vernunft in das Bewußtsein kommt, bedarf, ein Moment, das auch in der mittelalterlichen Philosophie, speziell bei Albertus Magnus noch nicht überwunden ist. Die mens ist nach Augustinus wie der nus nach Plotin das wesenkonstitutive Element des Menschen, oder die mens rationalis, wie er öfters auch sagt in genauer Präzisierung dieses Begriffes. (De Trin. XII, 3, 3.) In ihrem idealen Zustande ist sie, wie alle Dinge, Leben im ewigen ungeschaffenen Lichte, im Worte, in dem alle Dinge vor ihrer Schaffung, in ihrem vorweltlichen unzeitlichen Sein Leben haben, das keinem Geschöpfe ferne steht. (Ibid. IV, 1, 3; De Gen. ad. Lit. V, 15, 33ff.; De Magistro XI, 38; die Hypostasen bei Augustinus und Plotin treffen sich im allgemeinen in ihren Bestimmungen nicht; über die Identität im Einzelnen vergleiche Grandgeorge: St. Augustin et le Néoplatonisme, Paris 1896. Im Einzelnen darauf einzugehen, ist nicht meine Absicht, und liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit. Ich will nur hinweisen, daß die Bestimmungen, die Augustinus vom Intellektus, vom Logos, der zweiten Hypostase der Trinität gibt, Plotin bereits dem Einen zuschreibt, und daß in den betr. Attributen die Übereinstimmung eine wörtliche ist; das eine erscheint bei Plotin in Beziehung auf das außer ihm Liegende als das Belebte, das Leben, das Tragende, in dem die Dinge sind, indem sie sich bewegen, das allen Dingen nahe ist, das als die Erzeugerin der Dinge erscheint, das selbst nicht gut, nicht schön, nicht denkend ist, sondern über all diesen Prädikaten steht. Augustinus ist in den Bestimmungen seines Logosbegriffes hierin Plotin nicht gefolgt, wohl aber in der Bezeichnung seines Logos als Lebensquelle cf. Enn. VI, 9, 9: *οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρίς ἐσμεν εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν*

μᾶς εἵλκυσεν, ἀλλ' ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα οὐ δόντος, εἶτα ποστάντος ἐκείνους, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἂν ᾖ ὅπερ ἐστίν.

Wenn auch Augustinus mit Vorliebe in der Erkenntnis der Wahr-eit die Seele mit dem Logos in Beziehung setzt und die Wahrheits-rkenntnis von der Berührung der Seele durch den Logos abhängig nacht, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß er besonders unter thischen Gesichtspunkten mehr die Gottheit schlechthin, Deus, icht seinen Logos als Quelle des Lichtes anerkennt und damit den Begriff Deus in Korrespondenz mit dem plotinischen Einen setzt I, 9, 7: *οὐ γὰρ κεῖταί που ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλ' ἐστιν τῷ δυνα-ένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρὸν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν*, wobei ie Annäherung oder Entfernung von Gott im Sinne der Annäherung der Entfernung im Willen gefaßt wird Conf. X, 26; De Gen. ad. Lit. 8, 12), anderseits aber wieder das Licht der Seele, das nach Plotin nmittelbar für die Seele vom nus ausgeht auf die Erleuchtung von eiten Gottes nicht des Logos zurückgeht. Die ursprünglich gegebene Verbindung der Seele mit dem Leben, Sein, der Weisheit schlechthin, leibt auch noch bestehen nach der Vereinigung dieser ideal be-ründeten Wesenheiten mit dem materiellen Sein, wenn dieselbe uch in bedeutendem Masse durch Abkehr von dem ewigen Lichte elockert erscheint. Gegeben zur Erleuchtung der Menschen, die in ünde und Irrtum befangen, es zurückwiesen, hat es die Seelen zur ufnahme seiner selbst geeignet und fähig gemacht, und zwar durch en Heraustritt aus der Gottheit und Vereinigung mit der Menschen-atur. So erscheint als vornehmster Zweck der Inkarnation die Ver-nittlung der Weisheit, die Erleuchtung des höheren Seelenteiles, die ugustinus als participatio bezeichnet. (De Trin. IV, 2, 4: contra cad. III, 19, 53; contra Ep. manich. 36: docet autem unus verus nagister, ipsa incorruptibilis veritas, solus magister interior qui tiam jam exterior factus est ut nos ab exterioribus ad interiora evocaret.)

XII.

Die Kausalität bei Kant in neuer Beleuchtung.

Von

Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch.**

In der Kausalität haben wir zwar auch ein Beharrliches, nämlich das Kausalitätsverhältnis, wie in der Substanz; aber hier ist der notwendig vorauszusetzende Begriff auf Wandelbarkeit ausschließlich gebaut. Man könnte sagen: Während der Substanzbegriff auf dem Wandel beruht, ist die Kausalität auf der Beharrung aufgebaut. Aber so gut, wie wir die Substanz nicht durch Erfahrung im gewöhnlichen Sinne bestimmen können, da eher die Erfahrung wegen des den Bestand der Substanz bedrohenden Tatbestandes es unmöglich machte, insofern die Substanz nur im Spiegel der Veränderlichkeit wahrgenommen wird, ebenso kann die Kausalität nur durch eine gewisse Art des Beharrens gefunden werden. Diese Beharrung beruht darauf, daß, da Kausalität immer die Annahme einer Erscheinung vor einer anderen unter Zugrundelegung der ewig formalen Zeitanschauung als Fundamentes bedeutet, immer das Bleibende an der Kausalität darin besteht, „daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher" jener beiden Zustände, die in der Imagination das Eine dem Anderen vorangehen läßt, vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden" (Krit. d. r. V. S. 181). Habe ich z. B. ein mit Pulver gefülltes Faß, welches durch einen Funken explodiert, so ist immer zuerst das Pulver gegeben und dann erst fällt der Funke hinein, nicht umgekehrt, daß ich einen Funken habe, in welchen jenes Faß hineingerät. Daher nenne ich den Funken die Ursache dafür, daß das bereit stehende Faß in die Luft fliegt, nicht umgekehrt dieses Pulverfaß eine Ursache für irgend eine Besonderheit jenes Funkens. Wenigstens ist das der natürliche und gewöhnliche Vorgang. Und so in allen anderen Fällen: Die Sonne und der Regen müssen unbedingt gegeben sein, auf daß der Regenbogen entstehe, nicht der Regenbogen ist Ursache der Sonne und des Regens usw. Also eine bestimmte Sukzession muß vorhanden sein, welche durch den Zeitablauf charakterisiert und durch eine integrale Wahrnehmungsbestimmung materialisiert ist. Darauf deuten die Worte S. 191 und 196, erstere bezüglich des

Zeitablaufs, letztere bezüglich der Materialisierung. In Hinsicht der letzteren nehmen wir, um die Einzelheiten des jeweiligen Kausalprozesses zu gewinnen, die materielle Regel vorweg. „Wir antizipieren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst beiwohnt, allerdings a priori muß erkannt werden können.“ Natürlich gilt das für jeden einzelnen Kausalfall, aber auch für die ganze Kausalität. Bedenken wir aber nun, was für ein gewaltiger Apparat an Methoden und Operationen dazu gehört, einen besonderen Fall zu erkennen, indem wir ja die Wahrnehmung, Einbildungskraft, Bestimmung des Falls nach den Kategorien usw. zunächst in Anwendung bringen müssen, so ergibt sich, daß wir das betreffende Ziel erst dann erreichen, wenn wir uns zuerst alle rudimentären Erscheinungsweisen zurecht gelegt oder, besser, wenn wir vor allem die niedrigeren Potenzen bestimmt haben, von denen der zu erklärende Fall die Vollendung, wenigstens in relativem Sinne, bildet. Eines der hier notwendigen Ingredientia ist der unter den „Grundsätzen erwähnte Satz des saltus non datur (Kr. d. r. V. S. 213f.). Er will nicht weniger besagen, als daß in der Natur keine Zufälligkeit herrscht. Damit meint K. natürlich die der Wissenschaft unterworfene Natur.

Wir gelangen aber damit zu einer prinzipiellen Frage: Hat die Philosophie Wissenschaftscharakter? Denn mit der Bejahung oder Verneinung dieser Frage steht und fällt alle Kausalität, alle damit verknüpfte Notwendigkeit. Man kann darauf sagen: Aber z. B. Mathematik beweist doch die absolute Notwendigkeit der Ereignisse und wenn nichts anderes, so muß die Mathematik den Dingen und der Philosophie unter allen Umständen Wissenschaftscharakter verleihen. Aber Mathematik ist nur etwas Formelles, während die Entwicklung der Philosophie auch den substantiellen, dynamischen, materiellen Faktor unter die Lupe ihrer Betrachtung bringt. Mathematik als solche bietet keinen Anhalt, diese letzteren Bestandstücke als solche, die Dynamik, die Materie, die Substanz zu entwickeln. Wohl ruht sie auf diesem Fundamente, denn die Ursprünge der Mathematik (Zahlenlehre und Geometrie) weisen mit Naturnotwendigkeit auf dieses Dynamische usw., ja in der praktischen Verwendung des Mathematischen werden wir immer gestört durch unvorhergesehene physikalische, elementare Einflüsse, wie wir z. B. alle Tage erleben, falls es sich zeigt, daß selbst die genannten mathematischen Messungen, Schienen-

geleise, Tunnelbauten, Maschinenkonstruktionen vor der Allgewalt der Naturmächte keinen Bestand haben und, ohne daß wir ein Unglück voraussehen, dasselbe eintritt. Also ist auch Mathematik kein Elixier in philosophischer Beziehung, kein Allheilmittel, welches es doch sein sollte, wenn Philosophie ihren Zweck erfüllt. Ja nicht einmal das relativ beste Heilmittel ist Mathematik; hat man es ja doch gerade dieser Wissenschaft zum Vorwurfe gemacht, daß sie das Massenelend durch Fabriken und Maschinenbetrieb, der doch nur auf der genauen Konstruktionsmöglichkeit beruht, durch Erfindung von eben solchen Waffen u. dgl., durch die in ihrem Gefolge auftretenden Schäden in der Sozietät (Sozialdemokratie) auf ihrem Gewissen hat. Mindestens kann man von der physischen Seite auf die mathematische die Schuld an aller Misere besagter Art wälzen und die Grenze ist schwer zu ziehen.

Also, wenn die Mathematik kein ewig geltendes exaktes Mittel gegen die Gebrechen dieses Lebens ist, was sollte es dann sein? Kurz — die Philosophie als solche hat keinen Wissenschaftscharakter. Wir müssen uns daher schon bescheiden und in jene Worte Kants vom saltus non datur das hineinlegen, was sie im eigentlichen Sinne bedeuten wollen: Wenn wir von Kausalität reden wollen, — und daß wir dieselbe brauchen, daran ist gar kein Zweifel — so besteht kein Zufall, keine außerhalb der Notwendigkeit befindliche Wunderkraft, sondern Alles hängt naturgemäß zusammen. Daran ändert sogar die Einsicht in überirdische Zustände nichts. Denn in der Tat gibt es solche; wir brauchen nur unsere Augen zu erheben; denn da erblicken wir die Sterne, auf welche wir keinen Einfluß nehmen, obschon wir selbst unter der Kraftwirkung vor allem unserer Sonne stehen, von welcher doch auch angenommen werden muß, daß sie gleichfalls der Einwirkung von seiten anderer Gestirne unterliegt. Freilich haben wir hiermit keine sichere Gewähr gegeben. Aber das Ablaufen aller Erscheinungen in der Natur und im Menschenleben, sowie es sich unseres Geistes Augen vorspiegelt, zeigt trotz Elementarereignissen, Naturumwälzungen und Kriegsunglück doch so viel Konsistenz und Widerstandsfähigkeit, daß man mit fast größerer Sicherheit darauf schwören kann, daß auch in Zukunft die Dinge so weiter gehen werden, als man davon überzeugt ist, daß das Menschengeschlecht immer wieder nur durch Geburten seine Lücken ausbessert, so wie ihm dieselben allerdings durch den sicheren Tod der Individuen und — Völker veranlaßt werden. Zudem finden wir, daß in unserem Gefühlsleben,

in Sitte, Recht und Gesetz, in Gesellschaft und Kunst die Einflußnahme des Rechten und Guten auf etwaige Auswüchse regelmäßig in dem Sinne der Ausgleichung erfolgt und Überhebungen immer auch wieder — man weiß nicht immer recht, wie? — zu Boden geschlagen werden, während geringfügigeren und unrechtmäßig unterjochten Faktoren der endliche Sieg über das Gemeine und Niedrige mit Naturnotwendigkeit gelingt. Also es ist richtig: in mundo non datur casus, non datur fatum, non datur hiatus. Man könnte auch hier sagen: In hoc signo vinces. Vertrauen zur Natur, Vertrauen in ihre dadurch prognostizierten Gesetze, das allein veranlaßt uns zu dem wissenschaftlichen und praktischen Tun, welches die Menschheit nun vielleicht schon Millionen von Jahren übt.

Vergleichen wir nun aber diesen Beweis mit dem Kantschen. K. sagt, daß ein bloß subjektives Aufeinanderfolgen noch keine Gewähr dafür biete, daß am Ende der Sachverhalt nicht auch umgekehrt werde. Bei Betrachtung der Teile eines Hauses könnten diese entweder von unten nach oben oder auch umgekehrt von oben nach unten reproduziert werden. Wollten wir diese subjektive Betrachtungsart auch bei Beurteilung von an sich in gleicher Weise bezüglich des Beisammenseins der Elemente des Kausalitätsgedankens beschaffenen Teile desselben (Ursache —Wirkung — Pulver — Funke) anwenden, so müßte, insofern wir von einer Ursache erst nach vollzogener Wirkung sprechen (denn wo und wann eine Wirkung, da und dann ist auch eine Ursache, so daß beide wenigstens in Gedanken einen Moment zu gleicher Zeit gegeben sind), der Entscheid schwer fallen, welches von den beiden Ursache, welches Wirkung ist. Daher bedarf es eines uns durch eine Verstandesregel (nicht durch die Humesche Gewohnheit) gegebenen Apriorisatzes, auf daß wir uns in den zuletzt bezeichneten Fällen kausaliter zurecht finden.

Also einer Regel bedürfen wir, die uns, ebenso wie die einzelnen Kausalvorgänge, objektiv gegeben sein muß, d. h. die a priori, wie auch bei der Substanz, den Kategorien und bei Raum und Zeit gesetzten Apriorismen müssen hier objektive Bedeutung haben. Indem diese Apriorismen durch Erfahrung sich in uns festsetzen, erhalten wir zugleich den Eindruck der Notwendigkeit, womit zugleich das Gesetz der Kausalität gestützt wird, weil uns dasselbe besagt, daß unbedingt auf eine zum Zwecke der Hervorbringung einer Sache gesetzte Ursache auch die Wirkung erfolgen muß, wozu eben und

wodurch jede Zufälligkeit ausgeschlossen ist, insoferne alles auf Veränderung beruht, eine Veränderung uns aber immer nur unter dem Bilde der wirklichen oder vermeinten Kausalität klar gelegt werden kann, da sonst der menschliche Verstand kein Verstand mehr wäre oder derselbe nur bruchstückweise wirken müßte. Zu dieser Kausalität gehört aber auch das feste Fundament der äußeren Anschauung. Denn wo Erfahrung, da ist Anschauung. Diese muß innerhalb des Rahmens der Kausalität sich in Form der Bewegungsqualität äußern (Kr. d. r. V. S. 219), weil Kausalität auf dem Grunde der Veränderung ruht und weil letztere nur durch die Anschauung der Bewegung möglich ist. So basiert das eine auf dem anderen; und sowie wir Substanz auf Veränderung, diese auf der Natur der Kausalitätsbeziehung, diese wieder auf Bewegung, Raum, Zeit sich gründen sahen, ebenso verhält es sich mit den Postulaten, Kategorien usw. Nichts anderes will wohl auch Natorps Erklärung der Objektivität des Erkennens bei Kant durch das Bild von der Bewegung nach zwei entgegengesetzten Richtungen (bei Frischeisen-Köhler, moderne Philosophie S. 90), wobei nur zu bemerken wäre, daß dem wegen des bloß idealen Zusammentreffens der beiden Richtungs- und Bewegungszustände es immer noch nötig erscheint, daß zum Zwecke der Ausfüllung der hiermit entstehenden Lücke aller menschliche und göttliche Intellektualismus allein nicht ausreicht, da ja noch andere Faktoren, wie Schopenhauer, Deußen, Siegwart, Wartenberg, Hartmann, Drews, Fichte, Wundt, Schleiermacher, Jacobi beweisen, mächtig um Einlaß begehren. Alle die von diesen Männern gemachten Einwendungen gehen darauf hinaus, daß zwischen zwei Dingen die Entscheidung fallen muß. Entweder ist Subjekt und Objekt getrennt, oder die beiden fallen in dem Ichbewußtsein, auf welches Alles bezogen wird, zusammen. Letztere Annahme ist wegen Fichtes Fiasko unmöglich geworden. Also bleibt nur, daß man den Dualismus annimmt, freilich einen durch hypothetische Bestimmungen gewährleisteten Dualismus. Eine Überbrückung dieses Dualismus könnte durch die in neuester Zeit in die Wege geleitete Untersuchung des emotionalen Faktors insbesondere in Hinsicht auf seine Verwendung beim Denkprozesse (Heinrich Maier in Tübingen) auf Grund psychophysischer Untersuchung a la Alfred Lehmann möglich werden. Vgl. meine nächstens in der „Neuen metaphysischen Rundschau" in Berlin erscheinende Abhandlung über diesen Gegenstand.

XIII.

Das Substanzproblem, eine philosophiegeschichtliche Darstellung.

Von

Dr. phil. **Luise Krieg.**

Der Glaube an die lebensfrohe Götterwelt des Homer und Hesiod war erschüttert. Mochte der künstlerische Sinn der Griechen sich auch durch den olympischen Kult befriedigt gefühlt haben, dem denkenden, forschenden Geiste konnte er auf die Dauer nicht genügen. Mit der Sehnsucht nach dem unbekannten Gotte verstärkte sich der Trieb nach Wahrheit. Wer ist der Ursprung alles Seins, wenn es die Olympier nicht sind? Was ist Wahrheit? Was ist das Beharrende, Beständige, Absolute, welches ist die Lebensquelle, die nie versiegt, sondern ewig ist, ohne Anfang, ohne Ende? Man nannte diesen Lebensspender, diesen Grund des Seins die Substanz. Die Griechen suchten sie bald in der stofflichen, bald in der gedanklichen Welt, immer aber war es die Frage: Was ist die wahre *οὐσία*, was ist die Substanz?, die sie bewegte.

War die überlebte Volksreligion eine Vergötterung der Naturkräfte gewesen, so ließ man nun den Mythos bei seite und suchte das Wesen der Natur mit dem Verstande zu erfassen. Man wollte den Schleier, mit dem die Außenwelt die Substanz verhüllte, lüften.

Die ersten, die das unternahmen, waren die Milesier. Sie glaubten, die Substanz in einem Urstoff, einem Element gefunden zu haben, aus dem sich alles andere Sein entwickelt. So führte Thales alles Leben auf das Wasser zurück, Anaximander sah die Substanz in einem gedachten Urstoffe, dem *ἄπειρον*, einem unbestimmten, unendlichen Etwas, aus dem sich auf mechanischem Wege durch Aussonderung das Kalte und das Warme, das Flüssige und das Trockene bildete, und Anaximenes erklärte die Luft für den Ursprung alles Seins nach Analogie der menschlichen Seele. Denn wie diese den Körper, so halte die Luft die Welt zusammen.

Es war die Liebe zur Natur, die den Milefiern diesen Weg der Forschung wies, während die Pythagoreer, vom Geiste der Musik getrieben, die Lösung des Welträtsels mit Hilfe der Mathematik versuchten. Diese Wissenschaft lehrte sie, daß nur die Zahlen und ihre Verhältnisse unbedingt gewiß, „ohne jeden Lug“ sind. Ein Hauch der Ewigkeit wehte sie an bei der Erkenntnis, daß die Eins mit ihrer unendlichen Vermehrbarkeit nach oben und ihrer unendlichen Teilbarkeit nach unten auch das einzige Unendliche, Ewige auf Erden ist. Sie spürten den wahren, ewigen Formen, dem Maß und der Harmonie in der Welt nach, und da sie die mathematische Gesetzlichkeit in der ganzen Natur wiederfanden, so war für sie die Zahl — ein Gedankending — das Element aller Dinge, der Erzeuger alles Lebens. Aus der Eins entwickelten sie den Gegensatz der ungeraden und geraden Zahlen, des Begrenzenden und Unbegrenzten und führten den Begriff des Gegensatzes überhaupt in ihrer Welterklärung durch.

Diesem Dualismus traten die Eleaten entgegen. Xenophanes hingerissen von Bewunderung für die Natur und das Göttliche in ihr, brach in das anbetende Bekenntnis aus: „Gott ist ἓν καὶ πᾶν“. Es ist dasselbe Gefühl, das Kant zu dem Geständnis trieb: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je tiefer und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt. Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ Es ist dasselbe Gefühl, das dem Menschen sicher sagt, das Gemeinsame des Einen und des Alls, des Geistes und der Natur ist das Göttliche, in ihm ist alles. Die Gottheit, das Sein ist nur eines. Denn nur, was widerspruchslos gedacht werden kann, ist wahr, existiert. Die unendliche Zeit, der unendliche Raum existieren. Denn sie haben keinen Gegensatz. Und so dachten sich die Eleaten das wahre Sein unendlich, unteilbar und unkörperlich (Melissos), überall sich selbst gleich; ein Sein, das nur gedacht werden konnte, das aber nicht erkennbar war. Ihre Einheitslehre gipfelte in dem Satze des Parmenides: „Dasselbe ist Denken und Sein.“ Die Vielheit der Außenweltdinge und ihre Abwandlungen war für sie nur eine trügerische Vorspiegelung der Sinne.

Gerade diese Veränderlichkeit hielt Heraklit von Ephesos für das Einzige, was immer war und ist und sein wird. Für ihn gab es kein Sein, sondern nur ein Werden, für ihn war das einzig Feststehende

ie Erkenntnis, daß „alles fließt“, daß alles in ewigem Wechsel be- riffen ist. Denn erwiesenermaßen erzeugt jedes Ding sein Gegen- eil, aber beide sind nur verschiedene Äußerungen ein und derselben rundkraft, des Feuers, das den ewigen Kreislauf der Dinge hervor- uft. Aus dem Feuer wird Wasser, aus diesem Erde, das Trockene erwandelt sich wieder in das Flüssige und dieses in Äther, den feu- gen Hauch. So ist das Feuer der Ausgangspunkt der ewigen Ord- ung, das Gesetz, das alles Werden, das alle Veränderung bewirkt. Veder die Eleaten mit ihrer starken Einheitslehre vom Sein noch Ieraklit mit seiner Lehre vom Werden haben die Welt des Seins nd die der Erscheinung in Einklang miteinander gebracht.

Diesen Mangel suchten Empedokles, Anaxagoras und Demokrit u beseitigen, indem sie zu dem einen unwandelbaren Sein die Be- egung hinzufügten, durch die das Werden erklärt wird. Ihre Sub- anz besteht aus immer sich gleichbleibenden, unveränderlichen Iassenteilchen, die sich nur in verschiedener Menge verbinden und rennen und dadurch die verschiedenen Gegenstände und den Wechsel er Erscheinungen schaffen. Empedokles setzt die Substanz aus ier *ῥιζώματα*, aus vier Lebenswurzeln: Feuer, Wasser, Erde, Luft, usammen, die zu einer Kugel vereinigt waren und durch den von ußen herantretenden Streit in Bewegung gebracht und voneinander etrennt wurden, so daß sie sich nun verschieden mischen zu orga- ischer und anorganischer Welt. Der Streit hat weiter keine Funktion ls die des ersten Bewegers. Die Verbindung der Teile ist daher ne zufällige, aber nur die sinnvollen Körper haben Lebenskraft. Vie bei Empedokles aus Würzelchen, so geht bei Anaxagoras die Velt aus unendlich vielen *σπέρματα* oder Lebenssamen hervor. Sie urden, damit sie sich verbinden und trennen konnten, von außen er durch den *νοῦς*, die Weltvernunft, bewegt. Dieser *νοῦς* ist die rsubstanz, das feinste, reinste und leichteste aller Dinge, also noch tofflich gedacht, aber ungemischt, wenn auch teilbar; denn er t nicht nur der Anstoß zur Bewegung, wir finden ihn auch in den Ienschen, den Tieren, den Pflanzen. Im Gegensatz zu dem Streit es Empedokles verfolgt er noch einen besonderen Zweck, die Welt- gierung; denn er herrscht mit Einsicht über die Dinge. So unter- heidet Anaxagoras zwei qualitativ voneinander verschiedene Sub- anzen, den *νοῦς* und die *σπέρματα*.

Durch das Moment der Bewegung wird der Gedanke des mecha-

nischen in die Philosophie eingeführt. Der bedeutendste Vorläufer der modernen mechanischen Naturauffassung ist Demokrit. Die Welt des Seienden, die Substanz, besteht nach ihm aus unendlich vielen kleinsten Teilchen, sie sind unteilbar, ungeworden, unvergänglich, unsichtbar, aber doch körperlich gedacht. Ihrer Unteilbarkeit wegen nannte er sie Atome. Sie bewegen sich aus Notwendigkeit, ohne Zweck, und damit sie sich bewegen können, denkt er sie getrennt durch den leeren Raum. Mit dem Begriff der unsichtbaren Atome und des leeren Raumes konstruiert er ein „Sein ohne Materie". Die Atome sind nur quantitativ voneinander verschieden, nur verschieden an Gestalt, Lage und Größe, „an sich" existiert nur das Atom, die reine Form, die σχήματα. So stellt Demokrit der Stoffsubstanz eines Tales die Formsubstanz gegenüber. Zwischen beiden liegen die mannigfaltigsten Denkmöglichkeiten für Substanzerklärungen. Eine jede könnte, weil logisch folgerichtig aufgebaut, wahr sein. Welche von ihnen entspricht nun der tatsächlichen Welt? Welches ist das Kriterium der Wahrheit?

Gibt es überhaupt eine allgemein gültige Wahrheit? Die Sophisten waren es, die diese Frage aufwarfen und dahin beantworteten, daß für jeden Menschen das wahr sei, was ihm als wahr erscheine. Es gab für sie keine absolute, nur eine relative Wahrheit, eine Erkenntnis, die ihrer Art nach dazu angetan war, zu leugnen und einzureißen. Es mußten erst die ganz Großen kommen, um wieder aufzubauen, die ganz Großen, die den genialen Glauben an eine allgemein gültige Wahrheit in sich trugen und die Kraft spürten, sie zu finden.

Sokrates sah von dem eigentlichen Substanzproblem ab. Ihm lag vielmehr daran zu ergründen, was jeder einzelne Gegenstand „an sich" sei. Durch die Fragestellung: quid iuris? suchte er die Berechtigung der Benennungen, suchte er das Wesen der einzelnen Dinge aufzudecken und in einer Definition festzuhalten. Durch diese seine Methode wies er seinen größeren Schüler Plato auf das begriffliche Sein hin.

Plato ging den Definitionen auf den Grund und fand, daß die Begriffsbestimmungen uns nur möglich sind, weil wir in unserem Geiste die Idee des wahren Seins haben. Die irdischen Gegenstände sind nur Spezialfälle der Uridee, diese ist das Musterbild, das Allgemeine, von dem die Einzeldinge nur Abbilder sind. Die Vernunftdinge, die Gedankendinge sind das ursprüngliche, das wahrhaft Seiende.

ie sind die Substanz. Aber wie kamen diese Vernunftdinge in unsere eele? Die Antwort ist von hinreißender, poetischer Schönheit. ie sind nicht durch Abstraktion, durch Denkprozesse erworben oder er Seele eingeboren, sondern sie sind Erinnerungen, die die Seele us ihrem vorirdischen Dasein mit auf diese Welt brachte. Anfangs xistierten nur der Demiurg, das formlose Substrat — beide vergäng-ch gedacht — und die sich selbst stets gleichbleibende Ideenwelt. us diesen beiden mischte der Demiurg die Weltseele, aus ihr ent-tanden die Seelen. Ehe nun die Seelen auf die Erde gingen, traten e eine Fahrt nach den seligen Gefilden der Wahrheit an, wohnten ei den göttlichen Ideen und brachten von dort Erinnerungen mit, ie auf der Erde durch die Sinne getrübt werden. Mag Plato nun den deen außerhalb der irdischen Welt eine reale Wirklichkeit zuer-annt haben oder nicht, jedenfalls erklärte er die allgemeine Idee, as Vernunftding, wie wir es in unserem Geiste erschauen, für die ubstanz, für das wahre Sein.

An diesem Punkte setzte sein Schüler Aristoteles, der dem hohen edankenfluge des Meisters nicht folgen konnte, ein. Ihm ist nicht as Vernunftding die Substanz, für ihn existiert wahrhaft nur der nzelne Gegenstand. Das den einzelnen Gegenständen Gemeinsame - die platonische Idee —, das in sie hineingelegt wird, ist die Sub-anz. Sie ist der Träger der Eigenschaften, die wir durch die Sinne ahrnehmen. Jeder einzelne Gegenstand hat auch eine Ursache nd einen Zweck, die in ihm verborgen liegen und sein Wesen aus-achen. Dies ist der Dualismus von Ursache und Zweck, so daß ir bei Aristoteles schließlich drei Substanzen unterscheiden müssen. eben dem einzelnen Gegenstande nennt er auch noch Stoff und orm, die Ursache und Zweck entsprechen, als Substanzen. Der toff ist gestaltlos und enthält nur die Möglichkeit zu einer realen xistenz in sich. Zur Wirklichkeit erhebt ihn erst die Form, erst e gibt dem Stoff das Leben, erst sie verleiht ihm das wirkliche asein.

Demgegenüber faßten die Stoiker Stoff und Form, Körper und eist als eine Einheit auf, für sie war nur der Körper wirklich. Da-urch wurden sie zur Annahme einer stofflich körperlichen Substanz führt. Alles, was Kraft, was Leben hat, alles, was wirkt, ist Körper, so auch Abstraktes, auch die Seele ist Körper, ist Substanz. Man ng eben an, nach dem hohen Geistesflug der drei Heroen die wahre

ousia wieder weniger in der begrifflichen und wieder mehr in der sinnlichen Welt zu suchen.

Das tat in konsequenter Durchführung Epikur von Samos. Er wollte die Vielheit der irdischen Erscheinungen dadurch erklären, daß er alles Bestehende in Atome zerlegte. Die Atome sind die Substanz, sie bewegen sich im leeren Raume. Während sie aber bei Demokrit nur gedachte Wirklichkeit besaßen, legte ihnen Epikur reale Wirklichkeit bei unter Leugnung jedes Zweckgedankens.

So lösten die philosophischen Systeme einander ab. Das eine hob das andere auf, und jedes beanspruchte doch Allgemeingültigkeit für sich. Da war es kein Wunder, daß sich schließlich eine skeptische Grundstimmung der Menschheit bemächtigte, die daran verzweifelte, die Beschaffenheit der Dinge „an sich" überhaupt je erfassen zu können. Sie ist unbekannt und wird immer unbekannt bleiben. Denn die Sinne trüben die Kräfte des Verstandes.

Unser Gang durch die griechische Philosophie von Thales — zur Skepsis zeigt uns, daß im Altertum der Begriff der Substanz direkt auf die Dinge selbst geht. Die Substanz ist den Alten eine Form des Seins und darum auch des Denkens. Das Substanzproblem ist hier rein ontologischer Natur.

Im Mittelalter verband sich in der heidnischen wie in der christlichen Philosophie mit dem Wunsche nach Erklärung des rätselvollen Universums eine starke religiöse Sehnsucht und der Glaube an die Unsterblichkeit. Neuplatonismus einerseits, Patristik und Scholastik andrerseits befehdeten und befruchteten einander gleicherweise.

Ihnen allen gemeinsam ist der Gedanke von der Einheit der Substanz, den Plotin als Panentheïsmus entwickelte. Das wahrhafte Sein ist nach ihm das göttliche Ureine, das Ungewordene, die Substanz ohne alle besonderen Eigenschaften, das Absolute schlechthin. Aus ihm geht durch Ausstrahlung die Weltvernunft mit der Ideenwelt hervor, aus dieser die Weltseele, welche die Ideen in der sinnlichen Materie sichtbar darstellt. Die Materie, die Körper sind das gewordene Sein oder nach Plato das Nichtseiende und dementsprechend das, was vergeht.

Die chistliche Philosophie führte den Gegenstaz von ungewordenem und gewordenem Sein in das ethische Gebiet über und leitete die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele daraus ab. Das Ungewordene

lt das Prinzip des Guten im Menschen, repräsentiert durch die Seele, e, weil ungeworden, nicht vergehen kann, also unsterblich ist. as Gewordene ist das Prinzip des Bösen im Menschen, der Körper, er, wie alles gewordene Sein, auch vergänglich ist.

Hatte der Neuplatonismus die Substanz als Einheit aufgefaßt, eren Ausstrahlung das Nichtseiende ist, so sah die christliche Philoophie von der Ausstrahlungstheorie ab und lehrte eine einheitliche öttliche Substanz, die die Fülle der untergeordneten Substanzen mfaßt. Man glaubt an Gott als den Quell alles Seins, aber man entifiziert ihn in keiner Weise mit dem All. Die göttliche Subanz ist die überweltliche Ursache alles Seins.

Dieses Dogma soll nun philosophisch begründet werden, daher ie Versuche der Gottesbeweise, deren berühmtester der Anselmsche t. Anselm konstruiert aus dem reinen Begriff Gottes dessen Existenz. Veil wir uns Gott als schlechthin vollkommen denken, so kann er icht nur ein Begriff sein. Denn sonst müßten wir uns ein noch ollkommeneres Wesen vorstellen, das auch Realität besäße, also ommt Gott als dem vollkommensten Wesen nicht nur begriffliche, ondern auch objektive Realität zu.

Wie stellte sich nun die christliche Philosophie zu den der göttchen Substanz untergeordneten Substanzen? Die untergeordneten ubstanzen waren die Begriffe und die Körper. Kam den Begriffen der den Körpern Realität zu, und wie war diese zu denken? Um iese Frage drehte sich der Universalienstreit, der die Gemüter das anze Mittelalter hindurch erhitzte. Es ist dieselbe Frage, die schon lato und Aristoteles in Gegensatz zueinander gebracht hatte, die ann die Syrer, später die Araber übernahmen und die nun auf syrischrabischem Wege an die christliche Philosophie des Abendlandes erangebracht wurde. Sind die Vernunftdinge oder die einzelnen Gegenstände das Reale? Im Mittelalter spielt das Moment des zeitchen prius eine große Rolle, das Ursprüngliche, das Erste ist auch as Reale.

Die Realisten, an ihrer Spitze Scotus Eriugena, erklärten: außeralb Gottes ist nichts. In ihm sind die Ideen, die Allgemeinbegriffe. Diese sind die Substanzen, welche die einzelnen Gegenstände aus ich heraus entwickeln, bilden. Sie sind daher nicht nur die logichen, sondern die wahrhaft realen Formen des Seins.

Diesem schroffen Realismus gegenüber nahm Abälard einen gemäßigteren Standpunkt ein. Er spricht dem Allgemeinen an sich und im besonderen Existenz zu. Die Allgemeinbegriffe, die Ideen waren in Gott vor aller Zeit, „vor“ allen Dingen. Gott brachte seine Ideen an den einzelnen Gegenständen zur Erscheinung, sie existieren also „in“ den Dingen, sie machen deren eigentliches Wesen aus, und wir finden durch den Denkprozeß der Vergleichung, durch Ausscheidung des bloß Zufälligen und Zusammenfassung des Gemeinsamen Gleichartigen das Allgemeine, wir schafften es im menschlichen Verstande „nach“ den Dingen. Die Gattungsbegriffe haben demnach ihre Wirklichkeit an den einzelnen Gegenständen.

Den gemäßigten Standpunkt nahm auch Thomas von Aquin ein. Er beweist die Existenz Gottes mit Hilfe des Kausalgesetzes, indem er von der Wirkung, nämlich der Welt, auf die erste Ursache auf Gott schließt. Nur Gott, die absolute Substanz, existiert an sich, von sich, aus sich selbst. Seine Wirkung, die Welt, stellt ein Stufenreich der substanzialen Formen dar, eine Entwickelungsreihe von den niedrigsten Formen bis hinauf zur Vernunftseele des Menschen, die Gott, das unendliche Sein, erkennen, erfassen möchte.

Im Gegensatz zu den Realisten standen die Nominalisten. Sie hielten die einzelnen Gegenstände für das Ursprüngliche, für das wirklich Existierende, die Gattungsbegriffe aber nur für Abstraktionen des Verstandes aus den Einzeldingen, also erst nachträglich auf logischem Wege gefunden. Wie damals alle philosophischen Lehren, so wurde auch diese auf das kirchliche Dogma angewandt. Roscelinus erläuterte daran die Unmöglichkeit der göttlichen Trinität und so wurde der Nominalismus von der Kirche verdammt.

Erst im 14. Jahrhundert gewann er wieder an Bedeutung. Duns Scotus und besonders Occam griffen diese Lehre von neuem auf. Sie schrieben dem Einzeldinge den höheren Wert zu. Denn erst durch die persönliche Note erhalte das Allgemeine das Leben. Die Allgemeinbegriffe seien nur Zeichen, nur termini, die nur das gedachte, das objektive Sein der Dinge angeben. Die einzelnen Gegenstände aber seien das Wirkliche, sie zeigen das Leben, das „an sich“ Sein der Dinge, das subjektive Sein an.

Beide Strömungen, Realismus und Nominalismus enthielten die Keime zu den großen Systemen, die aufzubauen der Neuzeit vorbehalten blieb. Hatte der Realismus das Vernunftding für das einzig

eale erkannt, so erklärten nun die neuzeitlichen Rationalisten die ernunft selbst für das einzige Erkenntnismittel und demzufolge ur das für wahr, was unsere Vernunft erkennt. Aus dem Standunkt des Nominalismus, der nur die einzelnen Gegenstände als irklich bezeichnete, ergab sich in konsequenter Weiterführung as Studium der Einzeldinge und nur, was wir von diesen erfahren, t wahr, lehrten die Empiristen. Die Neuzeit geht also von der lethode aus an alle Probleme und so auch an das Substanzproblem eran.

Die scholastische Philosophie hatte um 1500 abgewirtschaftet, e stand doch immer mehr oder weniger unter der Herrschaft des laubens. Sie war im ganzen doch die Magd der christlichen Theogie.

Am Eingang zur Neuzeit, ehe wir zu den großen Systemen der ationalisten und Empiristen gelangen, steht die Renaissance.

Die neue Zeit kündigt sich bereits durch eine ganz andere Fragetellung an. Die Frage: Was ist die Substanz? Was ist die Urache des Seins, des Lebens? war bis zur Erschöpfung behandelt orden, ohne doch zu einer allgemeingültigen Lösung geführt zu aben. An Stelle des „Was" interessierte jetzt das „Wie"? Wie irkt, wie ist die Substanz? Statt der früheren Ansicht, die in den estaltlosen Stoff die Form von außen hereintrug, vertrat man jetzt en Standpunkt, daß die Substanz durch die in ihr wohnende Kraft irke. Stoff und Kraft fallen jetzt in eins zusammen, der Sitz des ebens ist im Stoff selbst. Die poetischen Gemüter faßten die Kraft s Lebensprinzip, als Seele, Weltseele auf und erkannten daher as ganze Weltall als beseelt, während die ernsteren Naturforscher ie Gesetze der Kraft suchten.

Der schönheitstrunkene Panentheïsmus eines Bruno reißt uns och heute zum heroischen Affekt hin. Gott ist ihm das All und das ine, die Monade der Monaden, die Substanz. Er baut das ganze Veltall aus unzähligen, graduell verschiedenen Monaden auf, von enen jede eine Offenbarungsform des unendlichen, göttlichen Seins t. Außerhalb der Monaden gibt es keinen Gott, und Gott ist die onade. Zu dieser Erkenntnis führte ihn die Vielheit der Erscheiungen, der Sinneseindrücke, die uns „zwar nicht belügen, uns aber och nicht die volle Wahrheit sagen". Um diese zu finden, führte die Vielheit auf die Einheit, auf die Monade zurück. Leider aber

blieb er bei dieser mehr intuitiv erschauten Erkenntnis stehen, er unterließ es, die Monade mathematisch zu bestimmen.

Diesen Schritt tat erst Galilei. Als die realen Eigenschaften der Dinge sah er Gestalt, Zahl und Bewegung an. Diese machen die Substanz, das Bestehende im Körper aus, so daß man Gestalt und Zahl als extensive Größen, also als Stoff, Bewegung als intensive Größe, also als Kraft auffassen kann. Weil er durch die Mathematik erkannt hatte, nur was meßbar ist, ist wahr, so maß er die Größe der Bewegung und stellte ihre Gesetze fest. Er lehrte die Gesetze von der Erhaltung des Stoffes und von der Erhaltung der Kraft, die Bruno schon genial erschaut hatte, wie er denn in „von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen" sagt: „Das Universum, das ein großes Ebenbild und Abbild und die einheitliche Natur darstellt, ist ebenfalls alles, was sein kann, sofern die Arten und hauptsächlichsten Glieder in ihm dieselben bleiben und die Gesamtkraft der Materie sich als dieselbe erhält."

Auch für Gassendi ist die Bewegung die erste Ursache. Sie bewirkt die Verbindung und Trennung der Atome. Die Atome bilden die Substanz, die, nicht weiter teilbar, den Raum erfüllen und durch das Leere voneinander getrennt sind.

Dem Atomismus gegenüber erkannte Boyle nur eine, ausgedehnte undurchdringliche, aber teilbare Substanz an. Die in ihr wohnende Kraft oder Bewegung zerlegte sie in kleinste Körperchen oder Korpuskeln von bestimmter Größe, Gestalt und Lage, die sich zu zusammengesetzten Körpern-Molekülen mischen können, so daß die Korpuskeln den Elementen gleichkommen. Auch er führte alle Naturerscheinungen auf Bewegung, also auf Druck und Stoß, auf Mechanik zurück, und alles Mechanische ist mathematisch bestimmbar.

Das System der mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie aufgestellt zu haben, ist das Verdienst von Newton.

Das Studium der Mathematik und der Natur bestimmen die Philosophie im 17. und dem folgenden Jahrhundert. Von der Mathematik nimmt der Rationalismus, von der Naturwissenschaft der Empirismus seinen Ausgang.

Unter den rationalistischen Denkern beschäftigte sich besonders Descartes mit dem Substanzproblem. Er ging vom methodologischen Zweifel aus, um die erste Grundwahrheit zu finden in dem berühmt gewordenen cogito sum. Die Tatsache des denkenden Bewußtseins

ar ihm der Beweis für die Wirklichkeit des denkenden Subjekts. ieser Satz besaß, weil unmittelbar einleuchtend, Allgemeingültig-it, er gehörte zu den eingeborenen Ideen. Darauf weiter aufbauend, kannte er, daß alles gewiß ist, was wir ebenso klar und deutlich kennen wie dieses cogito sum. Die höchste Idee, die wir in unserem eiste haben, ist die der Substanz. Er definiert die Substanz als s, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf, also der unge-haffene Gott. Die Gottesidee können wir nicht selbst durch Denk-ozesse gebildet haben, da sie weit über alles hinausgeht, was auf rden existiert. Sie kann uns daher nur von einem vollkommenen esen, von Gott selbst, eingegeben sein. Zu einem schlechthin llkommenen Wesen gehört auch seine Existenz. Es ist derselbe tologische Gottesbeweis, den schon Anselm aufstellte. Und schon mals wurde dagegen eingewandt, daß man die Realität eines Vor-ellungsinhalts niemals wieder durch eine Vorstellung begründen nne. Anselms Gegner Gaunilo von Montigni aus dem Kloster armoutiers hielt ihm vor, daß die Vorstellung einer vorzüglichsten sel durchaus kein Beweis sei für das Vorhandensein dieser vor-glichsten Insel. Denselben Zirkelbeweis wie für das Dasein Gottes ging Descartes sogleich noch einmal, indem er von der Wahrhaftig-it Gottes, der uns keine Scheinwelt vortrügen könne, auf die Wirk-hkeit der Außenwelt schloß. Er unterschied neben Gott, der un-dlichen Substanz, die Welt als die endliche Substanz. Diese ge-haffene, endliche Substanz ist eine zweifache: Geist und Körper. re konstitutiven Merkmale sind Denken und Ausdehnung. Geist d Denken, Körper und Ausdehnung sind dasselbe, sind identisch. n dem Geiste haben wir, wie schon das cogito sum zeigt, ein un-ttelbares Bewußtsein. Die Körper halten wir für wirklich, weil mathematisch bestimmbar sind. Die beiden endlichen Substanzen d realiter von einander unterschieden, sie negieren sich, sie haben hts miteinander gemein. Da aber das Denken doch im Körper, Kopfe stattfindet, so mußte der Seele ein Sitz in diesem ange-esen werden. Der Platz mußte möglichst unräumlich, ohne Aus-nnung, punktförmig sein, und da die Zirbeldrüse der einzige un-arige Teil des Gehirns ist, so wurde die Seele dort einquartiert. ar hatte Descartes eine gegenseitige Beeinflussung von Geist d Körper durchaus geleugnet, doch lehrte ihn der Augenschein, ß auf gewisse Denkprozesse stets gewisse körperliche Erschei-

nungen folgen und umgekehrt. Diese Aufeinanderfolge erklärte er für Wirkungen der Lebensgeister, unendlich feiner Substanzen, die durch den ganzen Körper verteilt sind und zum Gehirn aufsteigen und hier den entsprechenden Vorgang auslösen. Nur durch die Lebensgeister kann die Seele den Leib zu Richtungsänderungen der Bewegungen veranlassen. Das Merkwürdige an der Descartes-schen Substanzauffassung ist der doppelte Dualismus zwischen unendlicher und endlicher Substanz einerseits und der denkenden und ausgedehnten Substanz andrerseits. Geradezu aber eine Schwäche ist die Erfindung der Lebensgeister, um gewisse Wirkungen, die er erst negiert hatte, nun doch erklären zu können. An diesen beiden Punkten setzten seine Nachfolger ein.

Die Okkasionalisten erklärten sich gegen die Wechselwirkung der denkenden und ausgedehnten Substanz. Denn man kann nur das vollbringen, wovon man weiß, wie es geschieht. Wir wissen aber nicht, wie die Seele die Glieder zu Bewegungen veranlaßt. Sie schoben daher diese Veranlassung auf die unendliche Substanz, auf Gott ab und sagten: „Bei Gelegenheit" meines Willens bewegt Gott meinen Körper, bei „Gelegenheit" meiner Bewegung ruft Gott eine Vorstellung in meinem Geiste hervor.

Den Dualismus und die Wechselwirkungstheorie korrigierte Spinoza. Auch er definierte die Substanz als das, was Ursache seiner selbst ist: causa sui, ewig und unendlich. Mehrere Substanzen, mehrere Unendliche kann es nicht geben, denn sie könnten durch nichts voneinander unterschieden werden, sie wären identisch. Die Substanz oder Gott offenbart sich uns unter Attributen, deren Zahl unendlich ist, von denen wir aber nur zwei kennen, nämlich Denken und Ausdehnung, Geist und Körper. Diese sind keine Substanzen, weder als Ausfluß der göttlichen, noch als geschaffene oder untergeordnete, sondern sie sind der Ausdruck der Wesenheit Gottes. Die Attribute haben nichts miteinander gemeinsam, sie stehen in keiner Wechselwirkung zueinander, sondern ihre Äußerungen gehen nebeneinander her, sie entsprechen einander restlos. Zwischen Geist und Körper findet Parallelismus statt. Neben jedem körperlichen Vorgang läuft ein entsprechender geistiger her. Die Attribute Gottes stellen sich wieder in den Einzelobjekten dar, die modi oder Akzidenzien genannt werden. Auch der Mensch ist nur ein solcher modus ohne selbständiges Dasein, nur an der und durch die Substanz existierend.

Wie Descartes und Spinoza, so kam auch Leibniz von der Mathe-
atik her an das Substanzproblem. Er wollte die Prinzipien der
echanik fest begründen und fand, daß die Annahme einer aus-
dehnten Masse nicht hinreichte, sondern daß noch der Begriff
r Kraft hinzugenommen werden müßte. Er ging nun bei seiner
bstanzerklärung von der Tatsache des Zusammengesetzten in
r Welt aus und sagte: „Es muß eine einfache Substanz geben,
il es zusammengesetzte gibt.“ Denn das Zusammengesetzte ist
hts Anderes als eine Anhäufung des Einfachen. Leibniz schließt
r falsch. Denn die logische Notwendigkeit der Begriffsfolge ergibt
ch keineswegs die reale Folge der Existenz der Dinge, die unter
sen Begriff fallen. Er schließt aus der Realität des Grundes des
sammengesetzten auf die Wirklichkeit der logischen Folge des
nfachen. Das Zusammengesetzte ist teilbar, teilbar bis in das
nendliche, und auch bis in das Unendliche geteilt. Es liegt kein
und vor, mit der Teilung bei sogenannten kleinsten Körpern oder
omen halt zu machen, da ein Materielles immer geteilt werden
nn, wenn es auch noch so klein ist. Das Einfache aber muß unteil-
r sein. Er ging nicht wie Boyle auf eine chemische Lösung des
oblems aus, für den das Element der einfache unteilbare Stoff
r. Er fand keine andere Lösung, als eine metaphysische. Nur das
istige gibt uns unteilbare reale Einheit. Er setzt also die Körper
s einfachen unkörperlichen Bestandteilen zusammen und nannte
se Einheiten Monaden. Sie sind die wahre Substanz. Da die
nade unräumlich ist, so kann sie nicht von außen beeinflußt werden,
entwickelt ihre eigenen Zustände aus sich heraus. Die Monade
nicht das, was aus sich selbst „ist“, sondern das, was aus sich
bst „handelt“, der Monade eignet das Moment der tätigen Kraft,
keine Anregung von außen braucht, wie es die Ansicht früherer
hrhunderte war, sondern die sich selbst in Bewegung setzt. Die
naden sind durch ihre Tätigkeit verschieden, alle einzelnen Dinge
terscheiden sich, selbst wenn sie scheinbar gleich sind, innerlich.
rum ist jede Monade ein einzelner Körper nach dem Prinzip der
dividualität. Denn wenn sie innerlich nicht unterscheidbar wären,
nn wären sie in Wirklichkeit „ein“ Ding, sie wären absolut identisch
ch dem principium identitatis indiscernibilium. Hieraus ergibt
h noch ein Weiteres. Jede Monade trägt die Gesetze ihrer Zustände
sich und zwar von Ewigkeit her, die Leibesmonaden ebenso wie

die Seelenmonaden. Beide sind individuell, also ganz verschiede geartet, sie stehen demnach nicht in Wechselwirkung miteinander sondern ihre Zustände laufen parallel und stimmen genau zueinander Da die Tätigkeiten aller Monaden genau zueinander passen, einande entsprechen, so ergibt sich im Weltgeschehen eine Harmonie, die weil von Ewigkeit her vorausbestimmt, die praestabilierte Harmoni heißt.

Während die rationalistischen Denker sich bemühten, der Sub stanz Realität zu verleihen, so suchten die Empiristen den Glaube an ihr Dasein zu erschüttern.

Locke war der erste, der den Substanzbegriff gehörig revidierte Auf dem Wege der Analyse fand er, daß von den Körpern schlechter dings nichts übrig bleibt, wenn man ihre einzelnen Eigenschafte abzieht, daß also ein Substrat, an oder in dem die Eigenschafte vorkommen, nicht vorhanden ist. Ebensowenig bilden die Eigen schaften eines Körpers eine durch Mischung entstandene, einheit liche Masse. Die Substanz ist daher weder der Träger noch die Summ der Eigenschaften eines Körpers. Es gibt keine Substanz, und doch kommen wir um die Idee der Substanz nicht herum, sie ist einmal da und läßt sich nicht wegleugnen. Sie ist das große X, das „I know not what", sie ist ein Begriff, den zu bilden, unser Geist das Ver mögen hat.

Einen Schritt weiter ging Berkeley. Für ihn gibt es keine Unterschied zwischen sekundären und primären Qualitäten, de Locke noch anerkannt hatte. Die ursprünglichen Eigenschaften Größe, Gestalt, Lage, Bewegung existieren ebensowenig außerhal unserer Vorstellung wie Farbe und Geruch. Es existiert nur unser Idee von den Dingen, es gibt nur unsere Seele und das, was wir vor stellen. Nur Geister und deren Vorstellungen haben Realität, si stammen von Gott und sind die eigentlichen Realia, die wahre Sub stanz. Alles andere löst sich in Schein auf. Demgemäß faßt er sein Substanzerklärung in die Worte zusammen: „esse est percipi".

Berkeley erkannte die geistige Substanz noch an, für Hum fällt auch diese dahin. Ebensowenig wie dem Körper ein Substra zugrunde liegt, ebensowenig liegt dem Geist oder der Seele ein be harrliches Selbst oder Ich zugrunde. Wie der Körper nichts ist al die Summe seiner Eigenschaften, so ist der Geist nur die Summe seiner inneren Zustände. Die Erscheinung einer körperlichen ode

istigen Substanz beruht nur auf dem Eindruck einer gleichmäßig iederkehrenden Ideenassoziation. Die Ideenverbindungen sind doch zufällig und können sich ändern. Hume löst also die Substanz Ideenassoziation auf.

Für die Empiristen ist die Substanz lediglich eine Form des enkens, sie hat nur logische Bedeutung. Nur Berkeley erkannte ne Substanz an und zwar die des Geistes.

Zu einem ganz entgegengesetzten Resultat gelangten Hobbes nd die französischen Materialisten, obgleich sie ihren Ausgangs- nkt auch von der Empirie nahmen. Sie leugneten die geistige ibstanz. Denn jede Geistestätigkeit beruht auf innerer Bewegung, e durch eine äußere Bewegung hervorgerufen wird. Wir können as äußere Bewegung nicht vorstellen ohne ein ihr zugrunde liegendes ıbstrat. Das zwingt uns, eine Materie oder Substanz anzunehmen. ese Substanz besteht aus Atomen, besser Molekülen, die qualitativ neinander verschieden sind und in denen die Bewegung als Selbst- haltungstrieb liegt. Die Bewegung beruht auf der chemischen ahlverwandtschaft, auf den Kräften der Anziehung und Ab- ßung.

Während Rationalisten und Empiristen ihren Ausgang von dem kenntnismittel, sei es die Vernunft, seien es die Sinne, nahmen, ar die Grundfrage für Kant nicht: Welches ist das wahre Erkenntnis- ttel?, sondern die Frage: Wie kommt Erkenntnis zustande? So tersucht denn Kant auch in seiner transzendentalen Logik, wie h die reinen Denkbegriffe zu den reinen Erfahrungen der Natur- ssenschaften verhalten. Wie es keinen Inhalt ohne Form gibt, muß auch jede Anschauung, die Erfahrung werden will, in die ıtegorie eingegangen sein. Erst dadurch kommt eine Erkenntnis Wege. Umgekehrt dürfen wir auch die Kategorie nicht gebrauchen, nn ihr nicht eine Anschauung zugrunde liegt. Die Kategorien ıd Elementarbegriffe, Stammbegriffe des Verstandes, die das Mannig- tige der sinnlichen Erscheinungen auf eine Einheit beziehen und sammenfassen. Es gibt soviel Kategorien als es Verknüpfungs- eisen des Verstandes gibt, also 12. Unter diesen 12 Kategorien findet sich auch die der Substanz. Kant erklärt sie für das Kon- ınte, sich selbst Gleichbleibende im Gegensatz zu den Zuständen, e die Dinge durchlaufen. Sie ist der Träger der Bewußtseinsvor- nge. Das Quantum der Substanzen kann weder vermehrt noch

vermindert werden. Sie sind, sofern sie im Raume als zugleich wahr genommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung. Die Substanz kann nur auf die Objekte der sinnlichen Erfahrung be zogen werden, sie gilt aber nicht für die intelligiblen Dinge „an sich". Ob Kant selbst die intelligiblen Dinge „an sich" leugnete, ist nicht sicher festzustellen. Gewiß weiß man, daß er ihre Erkennbarkeit leugnete. Demnach hat für Kant die Substanz weder eine ontolo gische noch eine logische Bedeutung, für ihn ist sie eine Form de Denkens und darum auch des Seins, nämlich des Seins in der Erfahrung sie hat also erkenntnistheoretische Bedeutung.

Es schien, als hätte Kant mit seinem Kritizismus der Meta physik für immer ein Ende bereitet. Aber das Bedürfnis des Mensche nach einer Erklärung der übersinnlichen Welt ist zu stark, als daß es sich länger als auf kurze Zeit eindämmen ließe. Und so komm um 1800 die große Reaktion gegen Kant, die an seinen Begriff de Dinges „an sich" anknüpft. Er hatte verboten, die spekulativ Vernunft auf die Dinge „an sich" anzuwenden. Es fehlte daher ein letzte Ableitung des Seienden aus einem obersten, höchsten, meta physischen Prinzip, um das Kantische System einheitlich zu gestalte Das Ende des 18. Jahrhunderts erwachte Spinozastudium führt zu diesem Prinzip hin. In Spinozas Identitätsgedanken war de Satz für die denknotwendige Ableitung gegeben, und so stellen di Systeme der großen Idealisten: Fichte, Schelling, Hegel, Schopen hauer eine Synthese von Kant und Spinoza dar.

Fichte negierte die Realität der Dinge „an sich", für ihn war de mundus intelligibilis dahingefallen. Man fragt sich, welche Stellun er überhaupt zu Sein und Denken einnahm, in welcher Synthesis sie sich wiederfinden ließ. Da das Sein nichts mit dem Denken ge meinsam hat, so kann es dieses auch nicht hervorrufen. Wohl abe hat das Denken mit dem Sein ein gemeinsames Moment in de Bewußtsein; denn es ist bewußtes = denkendes Sein. Also kan man aus dem Denken das Sein ableiten. Der erste gewisse Denksat der das Bewußtsein ausmacht, ist der Satz Spinozas von der Identität A = A, der aber über die Existenz von A durchaus nichts sagt. Übe die Existenz sagt der Identitätssatz erst etwas aus, wenn es heiß Ich = Ich, das setzende Ich ist das gesetzte Ich. Das Ich setzt sic selbst, ist also causa sui, absolut. Es ist causa sui wie die Substan des Spinoza, doch aber fehlt ihm das Sein dieser Substanz als konstitu

ves Merkmal, es besitzt das Sein nur konsekutiv. Denn ursprüng-
che Eigenschaft des Ich ist die Tätigkeit, und erst durch die Tätig-
eit wird das Sein gesetzt, also ist dieses abgeleitet. Die Tätigkeit
es Ich ist auf sich selbst gerichtet. Das Ich selbst ist der Grund
iner eigenen Tätigkeit, und die Folge dieser Tätigkeit ist seine
gene Negierung. Es setzt damit das Nicht-Ich, nämlich die Welt
es Seienden. Die Denktätigkeit hat die endlichen Gegenstände
s Produkte. Da Ich und Nicht-Ich einander in demselben Ich
egieren, so kämpfen sie miteinander um die Herrschaft, damit
e sich aber nicht vernichten, beschränkt sich ein jedes. Aus der
eiderseitigen Beschränkung entsteht die Reflexion auf die Relations-
ategorien, aus ihrem gegenseitigen Kampfe entsteht die Produktion
er Vorstellungsvermögen. Das Ich ist ein Ich der absoluten Posi-
on, das Gute schlechthin, das Nicht-Ich seine Negierung, die Welt,
as Schlechte. Im Bewußtsein seiner selbst hat das Ich gegen das
ichtich anzukämpfen, der Welt seinen Charakter aufzuprägen, der
n ihm liegt, es hat seine Bestimmung zu erfüllen. „Damit wir sollen
önnen, dazu ist die Welt da.“

So haben wir hier das Merkwürdige, daß Fichte mit dem Ich
n Absolutes, eine causa sui setzt ohne Substanz — d. h. ohne Seins-
harakter. Anfänglich war Gott für ihn identisch mit dem abso-
uten Ich. Erst später erhob er ihn über das Ich, über die reine Tätig-
eit, indem er ihm das reine Sein, also Substanz verlieh.

Schelling begann seine philosophische Laufbahn in geistiger
bhängigkeit von Fichte mit dem Gegensatz von Ich und Nicht-
ch. Das Ich oder das Denken ist ihm der Inbegriff des Subjektiven,
as Nicht-Ich oder die Natur der Inbegriff des Objektiven. Ur-
prünglich sind Subjekt und Objekt identisch gewesen. Die Trennung
and erst statt, als die Intelligenz in uns bewußt ward und sich von
er bewußtlosen Natur schied. Über Subjekt und Objekt erhebt
ich als Einheit das Absolute, das alle Gegensätze in sich vereinigt,
ur totalen Indifferenz, das Absolute, das identisch ist mit Subjekt
nd Objekt. Schelling denkt sich das Absolute als Substanz, als
ottheit ebenso wie Spinoza, nur daß er das Moment der Intelligenz
tärker betont, das Absolute ist ihm absolute Vernunft, während
pinoza mehr die Ausdehnung hervorhebt. Und noch mit einem
nderen Gedanken steht er in Gegensatz zu Spinoza. Bei ihm ent-
vickelt die absolute Identität aus sich heraus die ganze Natur, von

der anorganischen an bis hinauf zur organischen, bis hinauf zum Menschengehirn. Spinoza aber dachte die absolute Substanz als immanente, die Natur ist ihm der Ausdruck des vollkommensten Wesens, aber sie hat sich nicht aus diesem allmählich entwickelt.

Auch Hegel bekennt sich zur Identitätsphilosophie des Spinoza. Das Absolute stellt auch ihm die Einheit von Gott und Natur dar. Zugleich aber macht sich der Einfluß seiner klassischen Studien geltend. Die Phiolosophie der Eleaten mit ihrer Behauptung: „Dasselbe ist Denken und Sein", und Heraklit mit seiner Lehre vom ewigen Werden waren bestmmend für seine Erklärung des Absoluten. Das Absolute, die wahre Wirklichkeit, ist der Gedanke, die Idee. Das Denken ist auch das Sein, beide sind identisch. Oberster allgemeinster Begriff ist das Sein. Nach der Methode der Selbstbewegung der Idee, die Thesis, Antithesis und Synthesis aufstellt, um die Wahrheit zu finden, sucht er das Gegenteil vom Sein und findet das Nichts. Sein und Nichts sind dasselbe. Denn sie sind beide qualitätslos. Bei dem Übergang vom Sein zum Nichts und vom Nichts zum Sein ensteht das Werden. In ihm treffen sich beide zur Einheit, das Werden ist ihre Wahrheit. So ist das Absolute bei Hegel nicht die ruhende Substanz, sondern das sich selbst entwickelnde, lebendige Substanzsubjekt. Wie bei Plato existierte die Ideenwelt ursprünglich als ein System von Begriffen. Die Ideen modifizierten sich später in der unbewußten Natur, um dann im Menschen als Selbstbewußtsein zu erwachen. Im menschlichen Geiste erlangte die Idee ihre höchste Vollendung in den Schöpfungen der Kunst, der Religion und der Wissenschaft. Die Idee hat ihre Bestimmung erreicht und kehrt in sich selbst zurück. Jeder einzelne Gegenstand auf Erden stellt eine Entwickelungsstufe des Denkens, der Vernunft dar, und darum ist das Wirkliche das Vernünftige und das Vernünftige das Wirkliche. Hegel führt sein System konsequent durch.

Im Gegensatz dazu ist Schopenhauer inkonsequent genug. Er geht aus von den Kantischen Kategorien, die er auf eine einzige zurückführt, nämlich auf den Satz vom zureichenden Grunde oder die Kategorie der Kausalität. Dieser Satz hat eine 4fache Wurzel, den Grund des Seins, des Geschehens, des Handelns und des Erkennens. Für uns kommt die 2. Wurzel in Betracht. Der Satz vom Grund des Geschehens fordert für jede Veränderung eine vorhergehende, die ihre Ursache ist, und eine Substanz als unveränderliches Substrat

erselben, die Materie. Alle Veränderungen sind notwendig, alles Wirkliche ist materiell. Aber die Kategorie der Kausalität gilt nur r die Erscheinungen, nicht für die Gedankendinge und nur für ie Zustände der Substanzen, nicht für diese selbst. Das wahre Wesen er Dinge „an sich" können wir nicht erkennen. Raum, Zeit und ausalität trüben den Blick für die außer uns gegebene Welt. Ich he die Außenwelt nicht, wie sie ist, sondern wie meine Sinne sie alen. Nur ein Ding auf der Erde ist uns von außen und innen geeben, das sind wir selbst, unser Selbstbewußtsein. Wir erblicken nseren Körper, und sofort fühlen wir uns, wissen wir uns als wollend. nser Wille ist keine Vorstellung, sondern er ist das, was unser wahres Vesen ausmacht, das wahrhaft Seiende. Auf den Willensakt folgt ugenblicklich die Körperbewegung, beide sind identisch. Der Wille t nur der von innen gesehene Leib, der Körper der von außen gehene Wille. Diese Erkenntnis überträgt Schopenhauer auf die anze übrige Welt Wie unser Körper, so ist auch das Universum ialisierter Wille. So haben z. B. die Steine den Willen zum Fallen. o erhebt sich hinter der Welt als Vorstellung die Welt als Wille. as „an sich" des Urwillens können wir nicht erkennen. Der Wille t das wahrhaft Seiende, das Absolute, er ist ewig, ungeteilt, an sich nbewußt, einheitlich, er ist das Ein und Alles ἓν και παν. Sein Vesen ist das Verlangen nach Realität. Er stellt sich materiell in nmer vollkommeneren Stufen dar, in dem menschlichen Gehirn at er sich ein Organ geschaffen, mit dem er sich selbst denkt. Gehirn nd Denken sind dasselbe. Schopenhauer scheut sich nicht, seiner nfänglichen Behauptung, die Welt ist meine Vorstellung, die Materie t nur Vorstellung, am Schluß den Satz gegenüber zu stellen: „Die orstellung ist eine Gehirnfunktion."

Schopenhauer ist der letzte der großen Gelehrten, die im Anchluß an Kants Idealismus ihre Philosophie entwickeln. Je nach em Punkt, den ihre Systeme besonders betonen, nennt man den dealismus Fichtes den ethischen, den Schellings den physischen, en Hegels den logischen und den Schopenhauers den subjektiven. Nach Abschluß dieser 4 großen idealistischen Systeme treten die eisteswissenschaften ihr Zepter an die mathematischen Naturvissenschaften ab. Die Philosophie der neueren Zeit ist von diesen eherrscht.

Herbart geht von der Erfahrung aus an den Substanzbegriff

heran. Die Erfahrung lehrt den Gegensatz von Erscheinung un Sein, sie lehrt, daß jeder Erscheinung ein Sein zugrunde liegt. Wa die Dinge an sich wirklich sind, können wir nicht erkennen, we sie uns nicht unmittelbar gegeben sind. Wir können nur aus d Erscheinung auf das Sein schließen. Da die Dinge der Außenwe viele Eigenschaften haben, so müssen wir aus der Vielheit der Er scheinungen auf die Vielheit des Seins schließen. Weil die Gegen stände der Erscheinungswelt die Summe vieler Eigenschaften sin so ist auch das Ding „an sich", das wahre Sein, ein Zusammen viele einfacher Realen. Jedes Reale oder jede Monade ist uranfänglic unveränderlich, voneinander verschieden, raumlos und ohne inne Zustände. Er bezeichnet seinen Standpunkt als den des qualitative Atomismus. Obgleich er mit Leibnitz den Begriff der übersinnliche Monade gemeinsam hat, so folgt er ihm doch nicht in seiner Leh von der praestabilierten Harmonie. Jedes Reale hat Individualitä aber ihre Zustände sind nicht aufeinander abgestimmt, sondern s widersprechen, sie stören, sie hemmen einander. Darum ist da Wesen der Realen der Trieb der Selbsterhaltung. Dieses Verlange nach Selbsterhaltung ist das einzige Geschehen, die einzige Veränd rung, auf sie ist die Welt der Erscheinung zurückzuführen. Näh als alle anderen Realen liegt uns unsere Seele, die sich im Gehirn b findet und, weil sie als Reales raumlos ist, punktförmig gedacht wir Auch sie übt Selbsterhaltung gegen die Störungen, gegen die Vo stellungen. Herbart faßt die Vorstellungen als Kräfte auf, Kräf kann man messen und berechnen, und so macht er den Versuc Statik und Mechanik auf die Seelenkräfte, die Vorstellungen, anz wenden, ein Versuch, der ihm mißlang.

Fechner war es, der an diesen Gedanken Herbarts wieder a knüpfte. Das Naturgesetz von der Erhaltung der Energie sollte ih den Weg weisen. Er glaubte, daß jedem geistigen Vorgange e körperlicher zugrunde liege. Beide stehen in einem bestimmte Verhältnis zueinander, etwa wie innere und äußere Seite des Kreise Bestimmte Verhältnisse kann man messen. Man mußte nur d Maßeinheit der geistigen und körperlichen Vorgänge, der Vorstellunge und ihrer körperlichen Ursache finden, und diese lieferte das Gese von der Erhaltung der Energie, das für beide Arten von Vorgänge gilt. Die psychische Intensität wächst nicht so schnell wie der en sprechende physische Eindruck, sondern nur im Verhältnis des Rei

uwachses zu der schon vorhandenen Reizstärke. Auf Grund von eobachtungen war dieses Verhältnis festzustellen, was auch gelang. as Experiment war damit in die Seelenlehre eingeführt. Zugleich ar die Auffindung der psychisch-physischen Formel der Beweis, aß tatsächlich ein Parallelismus der geistigen und körperlichen orgänge stattfindet. Fechner schloß aus dem Parallelismus im enschen auf den Parallelismus im Universum. Überall entsprechen eistiges und Körperliches einander. Unendliches und Endliches, ott und Welt, bilden eine Einheit wie Seele und Körper im Menschen. eide, Unendliches und Endliches, bauen sich auf einer Einheit auf, ie höchste geistige Einheit ist das Gottesbewußtsein, die letzte körper- che das Atom. Er faßt das Atom allerdings nur als wissenschaft- ches Hilfsmittel auf, um kleinste Kraftzentren zu gewinnen. Da edem Körper ein Geistiges zugrunde liegt, so hat alles Endliche uch Seele, Organismen wie Anorganisches. Alles ist beseelt. Die inheit dieser einzelnen Seelen ist die göttliche, die Weltseele, mit er sie nach dem Tode einen, von räumlich-körperlichen Schranken efreiten Zusammenhang bilden. Er stellt diese Lehre von den Seelen ls „Tagansicht“ der atomistischen „Nachtansicht“ gegenüber.

Auch Fechners Schüler Lotze unterscheidet zwischen der äußeren nd inneren, der endlichen und der unendlichen Welt. In der end- chen Welt, in der Welt des Scheins, herrscht die Notwendigkeit, ie Mechanik. Die Welt des Scheins setzt sich aus Atomen zusammen, ie im Kausal- und Wechselwirkungsverhältnis zueinander stehen. inter dieser endlichen Welt steht die unendliche, die Welt des Seins, ie sich aus geistigen Realitäten zusammensetzt. Wie die Gesamt- eit der Atome die endliche Materie ausmachen, so bilden die Seelen, ie geistigen Realitäten, die Ursubstanz. Diese ist absolut, aber nicht ualitätslos, sondern absolute Persönlichkeit. Ihr Gesetz ist nicht ie Notwendigkeit, der Mechanik der endlichen Welt entspricht der weck der unendlichen. Der Zweck der Ursubstanz ist die Realisierung er Welt der Werte. Jedes Reale verfolgt einen Zweck, trägt eine dee in sich, die es verwirklichen soll, und daher stehen alle Realen ı Beziehung, in Wechselwirkung zueinander. „Sein“ heißt also ei Lotze in Wechselwirkung stehen, und „das Sein“ ist die Ursub- tanz, die absolute Persönlichkeit.

Wie Lotze und Fechner, so wandte auch von Hartmann die aturwissenschaftliche Methode für seine Erklärung der Substanz

an. Die Dinge „an sich“ haben eine reale Existenz außerhalb unserer Vorstellung. Das Wesen der Ideenwelt ist Tätigkeit, ist mit sich selbst identische Wirksamkeit, es ist die unbewußte Einheit von Vorstellung und Wille. Von Hartmann erhebt zur obersten Einheit das Unbewußte. Das Unbewußte ist die Substanz, es produziert den Bewußtseinsinhalt und die Materie, also geistige und körperliche Welt.

Von Hartmann war es, der in seiner Kategorienlehre wieder die Frage aufwarf, ob der Substanzbegriff nur eine Form unseres Denkens oder, weil eine Form unseres Denkens, auch die des Seins „an sich“ sei.

Die Beschäftigung mit dem Substanzproblem zeigt, daß es ein metaphysisches Problem sei, denn es führt über die Erfahrung hinaus in das Außersinnliche. Das Übersinnliche ist uns vernunftmäßig gegeben. Daher war die Metaphysik immer mit der Methode der Deduktion verbunden. Erst durch den Einfluß der Naturwissenschaften verfielen Lotze, Fechner und Hartmann darauf, die Induktion und das Experiment auf die Metaphysik anzuwenden und so der Metaphysik von „oben“ die von „unten“ entgegenzusetzen. Das einzige außersinnliche Sein, das uns gegeben ist, ist unser eigenes Denken, unsere Seele. Deshalb unternahmen es jene Philosophen, die Seele naturwissenschaftlich zu betrachten, ihre Zustände, ihre Wirkungen zu beobachten, ihre Gesetze mathematisch zu bestimmen. Indem die moderne Psychologie die Seele, das geistige Wesen studiert, hofft sie dem Übersinnlichen näher zu kommen, ebenso wie die Naturwissenschaft die sinnliche Materie ergründen will, indem sie den Begriff des Körpers feststellt. Beide Wissenschaften arbeiten an ihrem Teil zur Klärung des Substanzproblems mit. Sie stellen die Grundtatsachen, die Grundbegriffe fest.

Für die moderne Naturwissenschaft ist der Körper das Element, aus dem die Substanz sich zusammensetzt. Die Außenwelt besteht aus einem Inbegriff von Körpern, die in Raum und Zeit gegeben sind. Der Körper ist relativ beharrlich, im Gegensatz zur früheren Ansicht, nach der die Substanz absolut beharrlich war. Der Körper ist ferner im Raum und er muß einen Raum erfüllen. Die Größe der Raumerfüllung ist bestimmt durch den Begriff des Raumes, der ihn dreidimensional gibt. Demnach hat auch der Körper drei Dimensionen, seine Gestalt verändert sich nicht, wenn er sich im Raume

rschiebt. Ein Körper ist ein einzelner Körper nur durch seine itlich-räumlichen Bestimmungen, nicht aber durch ein principe terne. Denn zeitlich kann an demselben Orte nicht noch ein zweiter egenstand sein. Der Körper ist auch eine Masseneinheit, er hat olumen, ist undurchdringlich. Die Masse des Körpers ist das, was i allem Wechsel beständig bleibt, was bei aller Veränderlichkeit ststeht. Die Masse ist der Realgrund für die Undurchdringlichkeit. a die Masse das Konstante ist, so galt es vor allen Dingen, sie zahlen- nd größenmäßig genau zu erfassen. Da zeigte die Forschung, daß ur eine Erfahungstatsache an der Masse gegeben ist.: Körper er- hren beschleunigte Bewegung. Die Auffindung der Fallgesetze igte dann weiter, daß die Masse der Realgrund der Trägheit, des eharrungsvermögens der Körper ist, die Masse, die man hier als hwerkraft auffaßte. In der Schwere hatte man die Grundkraft r Materie entdeckt. Und so löste die mechanische Naturauffassung e Körperwelt in die Bewegungen der Atome auf. Im Gegensatz azu fand Ostwald die Einheit von Materie und Geist in der Energie. lles ist Arbeit, mechanische, magnetische, elektrische, chemische nergie. Wieder andere halten die Elektronen für die Elemente des eins, der Materie und hoffen, von hier aus eine neue, die wahre Sub- anzerklärung zu finden.

So stellt die Geschichte der Philosophie „das Ringen um die ategorie der Substanz“ dar. Wir wollen diese Erkenntnis erweitern nd sagen, das Ringen um die Erkenntnis der Substanz ist die Ge- hichte der Menschheit überhaupt, und die Stellung des Menschen diesem Problem ist sein Schicksal. Und doch müssen wir uns scheiden. Wir können der Lösung nur immer näher kommen. s ist dem Menschen gesetzt, die Wahrheit zu suchen, das Finden t die Vollendung. Und so bleibt das Endliche für die Forschung, er das Unendliche, das wir im Geiste erschauen, das beten wir an.

XIV.

Über die Beziehungen Fichtes und seiner Schule zur Universität Charkow (Russland).*)

Ein biographischer Beitrag

von

Dr. Paul Stähler, Hochschuldozent.

a) Fichtes Berufung nach Charkow.

Der Bruch mit der weimarischen Regierung infolge des Altheis musstreites war vollzogen, und Fichte wollte sich als Einsiedle nach Rudolstadt zurückziehen, was ihm jedoch sein Fürst, Herzo Karl August, verweigerte. So wandte sich Fichte nach Berlin, desse geistiges Leben er mächtig beeinflussen und anregen sollte. Ar 3. Juni 1799 traf er hier ein. Der preußische König gewährte ih bereitwillig den Aufenthalt. So sieht sich denn bald Fichte von einer Kreis ehrlicher Freunde umgeben, wie Tieck, Schleiermache die beiden Schlegel, Hufeland, Varnhagen, Chamisso u. a. — Ein neuer akademischer Wirkungskreis, das blieb jedoch seine Sehn sucht: die so notwendige Vorbedingung seines geistigen Schaffen Sich entzünden am eigenen Wort — das war sein Bedürfnis. Zwa bot ihm Jacobi Düsseldorf als Zufluchtsstätte an, aber seine Hof nungen setzte Fichte auf eine Professur in Heidelberg.

Fichte näherte sich in Berlin dem Religionsproblem, und ge waltige Werke entfließen seiner wuchtigen Feder, wie „die Bestim mung des Menschen", „der geschlossene Handelsstaat" (1800), de er ja eigentümlicherweise für seine größte Leistung hielt, u. a. — Trotz der fruchtbaren Tätigkeit fand sein Gemüt nicht die nötig

---

*) Vgl. meine Schrift: „Fichte, ein deutscher Denker", S. 16—1 Verlag Leonhard Simion Nf., Berlin 1914.

efriedigung. Die gewaltige Predigernatur in ihm wollte ihre Rechte. as Feuer der edelsten Begeisterung suchte Nahrung, suchte Herzen, denen es zünden konnte. Den Stempel seines Geistes der Welt auf-drücken — das war sein innerstes Bedürfnis. Die Spuren des Fichte-then Geistes sind unverwischbar geblieben — wir wissen es heute.

Da erreichte ihn unverhofft ein ehrenveller Ruf an die neu-gründete Kaiserliche Universität Charkow (Südrußland). Die erufung traf gleichzeitig mit derjenigen von Bayern, nach Lands-ut, ein. Die Verhandlungen wegen der Professur in Landshut zer-hlugen sich, da die Bedingungen Fichtes in bezug auf Wirkungs-eiheit außerordentlich weit gingen. Die Bedingungen aber, die ichte von Charkow aus angeboten werden konnten, waren, wie r unten sehen werden, in materieller Hinsicht hervorragend, mit r Einschränkung, daß die später eintretende Geldkrisis eine be-utende Entwertung der russischen Assignaten bewirkte, unter r auch die Charkower Professoren empfindlich litten.

Keineswegs verlockend waren die Bedingungen der Lehrtätigkeit. chte wäre gezwungen gewesen, lateinisch zu lesen. Das stellt an die enntnisse dieser Sprache naturgemäß bedeutende Anforderungen, wohl auf seiten des Lehrers als auch der Hörer. Die deutsche Sprache, it der Fichte ja gänzlich verwachsen war, hätte er vollständig preis-ben müssen. Daraus ergab sich aber die Unmöglichkeit einer nach-ltigen Wirkung auf die Umgebung, und gerade das war ja Fichtes ement und Lebensbedürfnis.

Sei dem wie immer! Fichte hatte schon derart tiefe Wurzeln im utschen Kulturleben geschlagen, hatte schon frühzeitig, z. B. auch Warschau den kulturellen Gegensatz kennen gelernt, daß alle ne Bedingungen ihn nur zur Ablehnung der Berufung bewegen ußten.

So wandte sich denn der Kurator der Charkower Universität raf Potozki, nach Weimar. Dem Historiker Professor Bogalei, m gründlichsten Kenner der Charkower Universitätsgeschichte s auch der Geschichte Südrußlands, ist es gelungen, im Archiv des nterrichtsministeriums in St. Petersburg einen Brief Goethes m Jahre 1803, gerichtet an den Charkower Kurator, zu entdecken. diesem Schreiben wird J. G. Schad, damals Professor der Phi-sophie an der Universität Jena, für die Lehrkanzel der neugegründe-n Universität empfohlen.

b) Biographisches.

Johann Baptist*) Schad wurde im Jahre 1758 in Mürsbach bei Bamberg geboren. Sein Vater war Bauer und unterhielt dabei ein kleines Wirtshaus; er war streng katholisch und kleinbürgerlich sittlich und auch von Aberglauben nicht frei. Was ihn ferner auszeichnete, war eine ausgesprochene Unduldsamkeit gegen Andersgläubige. Bis zu seinem 10. Jahre wurde Johann Baptist in der Familie erzogen und lernte die Beschäftigung des Vaters. Seine schöne Stimme und seine musikalische Begabung entschieden aber bald sein Schicksal. Er sollte in den Chor des Benediktinerklosters in Banz eintreten. Sein Lehrer war musikbegabt; wissenschaftlichen Unterricht erhielt er nicht, sondern er wurde nur in der lateinischen Sprache und in der Musik unterwiesen. Von sittlicher Erziehung konnte keine Rede sein, nur schlechte Beispiele gab ihm seine Umgebung. Sein Aberglaube während seines vierjährigen Aufenthaltes wurde nur verstärkt. Vierzehn Jahre alt kam er in das Jesuitenseminar nach Bamberg, um humaniora zu studieren. Der Unterricht wurde unentgeltlich erteilt, und dazu bezog er ncoh 30 Taler Einkommen als Chorsänger. Die jesuitische Methode bestand in mechanischen Gedächtnisübungen und lateinischer Syntax. Die Klassiker wurden nur zu grammatischen Beispielen benutzt, der Inhalt aber wurde mit Absicht nicht beachtet, weil der Irrtum schlecht und gefährlich sei. In den zwei unteren Klassen wurde Geschichte und Katechesis auswendig gelernt und auch die allgemeine Geschichte mechanisch durchgetrieben. In der dritten Klasse wurden die griechischen Klassiker gelesen, ohne den Inhalt zu berücksichtigen, bloß das Neue Testament diente als eigentliche Unterrichtslektüre. Zwar wurde auch in jener Zeit die deutsche Sprache eingeführt, aber schlecht unterrichtet. Mittelalterlich-scholastisch war die ganze Methode und traditionell waren auch die öffentlichen feierlichen Dispute.

Der junge Schad konnte infolge seiner schlechten Kenntnisse nur als letzter aufgenommen werden, aber sein Ehrgeiz regte ihn zu unermüdlichem Fleiß an; bald hatte er alle andern überholt. Jetzt begann auch seine selbständige Arbeit; die Musik und die Klassiker waren seine Lieblingsbeschäftigung. Sein Lehrer regte seinen eitlen Ehrgeiz noch mehr an. Prälat war sein Ziel im Kloster, Heiliger und

---

*) wie er vor seinem Übertritt zum Protestantismus hieß.

gelehrter dasjenige im Seminar. Tiefe Wirkung, nachhaltigen Eindruck machten auf ihn „die Legenden der Heiligen". Durch Selbstgeißelung, durch Keuschheitsgelübde suchte er das hohe Ziel zu erreichen. Um seine geschlechtlichen Instinkte vollständig zu unterdrücken und zu ersticken, schnitt er auf seiner Brust den Namen Jesus ein. Nichts half. Ratlos wendet er sich an seinen Beichtvater, der ihm den Rat erteilt, ins Kloster einzutreten. Sein Entschluß war bald gefaßt, sein Erzieher verlangte von ihm blinden Glauben und unbedingten Gehorsam. Trotzdem fiel ihm die Aufgabe leicht, weil er zielbewußt an seiner sinnlichen Befreiung arbeiten wollte. So verbrachte er sieben Jahre im Kloster Banz. Eigenes Denken und Fühlen wurden ihm Sünde, und der Sinn zur Natur wurde gewaltsam unterdrückt. Die häufigen Bestrafungen aber, denen er nicht entging, quälten sein Gewissen immer mehr, und schließlich geriet er in heftige Selbstbeschuldigung, indem er sich der Unfähigkeit zur Seligkeit anklagte. Dazu kamen schwere körperliche Leiden, so daß in ihm bald der Selbstmordgedanke reifte, mit dem er Gott zu dienen glaubte. Strenge Warnungen und Drohungen aber hielten ihn von der Ausführung des Gedankens zurück.

Nun erst erfolgte der Umschwung in seinem Denken. Das „sapere aude" wurde ihm das Mittel des seelischen Gleichgewichts. Jetzt begann auch seine Kritik des Mönchtums. Von dieser aber ist nur ein Schritt zur Kritik der päpstlichen und kirchlichen Autorität. So fing er an, den blinden Glauben zu hassen. Es erfolgte jetzt in ihm ein sittlicher Umschwung. Aus einem „Egoisten" wurde ein humaner Mensch, der den Sinn für die Natur bald wieder gewann und die göttliche Liebe in den Mittelpunkt alles Lebens stellte. Die Ehe erschien ihm als eine von Gott gewollte natürliche Einrichtung. 12 Jahre noch blieb er im Kloster, um, wie er selbst sagt, andere von der Knechtschaft zu befreien. In dieser Gesinnung wirkte er als Religionslehrer, Beichtvater, Prediger, Geistlicher und Schriftsteller. Besonders nachhaltig aber war die Wirkung seiner Umarbeitung „der Legenden der Heiligen", in der er seiner antimönchischen Moral Ausdruck verschaffte. Die Ausgabe erregte Anstoß und wurde als ketzerisch bezeichnet. Der Verfasser suchte dann durch seine Apologie in der „Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen" nachzuweisen, daß er nicht den Katholizismus, sondern ausschließlich das Mönchtum angegriffen habe. Der Abt Valerianus verlangte seine Bestrafung,

aber der Fürst-Bischof erklärte sich mit der Apologie einverstanden. Die Umarbeitung der „Legenden“ hatte eine nachhaltige Wirkung auf sein ganzes geistiges Leben. Handelte es sich doch hier um kritische Prüfung auf Grund der Kirchengeschichte, d. h. um Ausschaltung der erdichteten abergläubischen und zweifelhaften Legenden. Was ihm besonders zustatten kam, war die ausgedehnte Benutzung der großen Klosterbibliothek, die ihm eine kritische Prüfung und gründliche Quellendurchsicht ermöglichte. Die dogmatischen Mißverständnisse des Christentums wollte er durch geschichtliche Studien berichtigen. Das gedankliche Ziel, das ihn bei seiner Arbeit leitete, war ein harmonisches System des Christentums, eine Versöhnung des Katholizismus und der Vernunft. Jedenfalls standen ihm eine ausgezeichnete Schulung in der scholastischen Dialektik und Logik sowie eine gründliche Kenntnis der griechischen und römischen Klassiker zu Gebote.

In jener Zeit geht ihm „die wirkliche Sonne“ auf, die alles mit ihrer blendenden Helle überflutet, die seinem ganzen Leben Richtung verleiht, nämlich Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Hier fand er, was er solange sehnlich gesucht hatte: die innere Freiheit. Ablehnend aber verhielt er sich zur „Kritik der reinen Vernunft“. Nach seiner Meinung war es nur ein Grundbuch des Skeptizismus und infolgedessen weiter nichts als eine besondere Begründung der Autorität. Genau wie der Katholizismus, so meint Schad, führt „die K. d. r. V.“ zum Offenbarungsglauben, weil sie uns beweist, daß Gott durch Vernunft nicht erkannt werden kann. Mit Leibniz verlegt Schad die Quelle der Offenbarung und der Vernunft in Gott, d. h. die göttliche Offenbarung wird unmittelbar durch die Vernunft erkannt. So bekämpfte er den blinden Glauben aller orthodoxen Richtungen jeder Konfession, sich dennoch kritisch gegen Kant verhaltend. Freudig aber begrüßt er Fichtes Philosophie; diese Idee der Selbstentwicklung unseres Geistes entsprach seinem Denkbedürfnis. Ohne diese sei kein Leben, denn sie sei frei und unabhängig.

Auch weiterhin suchte er moralisch-religiös auf das Volk einzuwirken, so durch Übersetzung des Bibelkommentars Le-Maistre de Sacy. Es handelte sich ihm nicht um Übersetzung, sondern er versuchte eigene Deutungen, die Bibelkommentare protestantischer Theologen zu Rate ziehend. In demselben Sinne entstand aus seiner Feder eine umgearbeitete Ausgabe des „Handbuchs zur Religion“

worin der Geist „der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ Kantens in eigener Deutung verarbeitet wurde. Schads letztes Werk im Kloster waren: „Lebensschicksale des unwürdigen Vaters Sincerus“, die ihm später so verhängnisvoll werden sollten.

In jener Zeit wurde Schad vom Herzog Karl von Württemberg als Hofprediger berufen. Man suchte ihm jedoch das Schreiben der Regierung vorzuenthalten, da der Prälat und der Fürstbischof mit seinem Weggange nicht einverstanden waren. So sah er sich gezwungen, abzusagen und ließ sich durch Versprechungen des Fürstbischofs abhalten. Auch einer Einladung nach Straßburg folgte er nicht.

Eine schwere Lungenentzündung mit nachfolgendem Blutspucken warf ihn auf ein langwieriges Krankenlager. Der Arzt verhieß ihm nur ein halbes Jahr zu leben. So faßte er den Entschluß, seine „Lebensschicksale“, jene bittere Satire auf das Mönchtum, zu veröffentlichen, und zwar sollte der erste Teil direkt nach seinem Tode erscheinen. Wider Erwarten aber genas er, infolgedessen jedoch war eine Flucht unumgänglich notwendig, weil er sonst der Inquisition unverweigerlich in die Hände gefallen wäre.

In einer dunklen Nacht bereitete er sich zur Flucht vor, sprang über die Klostermauer und irrte in der Dunkelheit umher, da er mehrere Male den Weg verlor. Endlich war er der Gefahr entronnen, — bei aufgehender Morgenröte sah er ein protestantisches Dorf vor sich. So konnte er, nach seinen eigenen Worten, die 21 jährigen Ketten seiner Knechtschaft abschütteln, seine reichhaltige, teuere Bibliothek aber und sein geliebtes Cello hatte er im Stich lassen müssen.

Das einzige Mittel, dem Mönchtum zu entkommen, sah er in dem Übertritt zum Protestantismus, den ihm auch Hofrat Schaubert dringend angeraten hatte. Jetzt suchte er den philosophischen Doktorgrad in Jena nach, ohne Prüfung, auf Grund bereits veröffentlichter Schriften. Seine Absicht war, Vorlesungen in Jena zu halten. Zu diesem Zwecke legte er Fichten, der damals Professor in Jena war, die genaue Wiedergabe seiner Philosophie in drei Teilen vor.

Fichte war über die philosophische Begabung Schads erstaunt und nahm besonderes Interesse an der Arbeit, weil der Autor ein früherer Mönch war. Schads Dissertation zur öffentlichen Verteidigung lautete: „De nexu philosophiae theoricae cum practica“. Er entledigte sich seiner Aufgabe mit Erfolg und erhielt die „Venia docenti“. Beim

Verlassen der Universität Jena soll Fichte die Studenten auf Schad als seinen Nachfolger hingewiesen haben, wenn man dieser Behauptung Schads Glauben schenken soll.

Vom Jahre 1799 bis 1804 erschienen folgende Werke Schads: 1. „Grundriß der Wissenschaftslehre", 2. „Geist der Philosophie unserer Zeit", 3. „Transzendentale Logik", 4. Ziemlich starke Abhandlung in dem philosophischen Journal, 5. Abhandlungen über die Verbesserung des Mönchwesens, 6. „System der Natur und transzendentale Philosophie", 7. „Meine Lebensgeschichte", 8. „Gefahren des Staates und der Religion von seiten des Mönchtums", 9. „Das Paradies der Liebe" — Mönchsroman in 2 Teilen.

Im Jahre 1799 trat Schad in die Ehe. 1804 wurde er als Professor für praktische und theoretische Philosophie an die neu eröffnete Universität Charkow (Südrußland) berufen. Als Gehalt waren ihm 2400 bis 3000 Taler zugesichert nebst Erstattung der Reiseunkosten. Schad nahm die Berufung an.

Material findet sich mehr wie reichlich in seiner Selbstbiographie: „Johann Baptist Schads Russisch kaiserlichen Collegienrathes und Professors der Philosophie in Jena ehemals Benedictiners zu Kloster Banz, Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben (Fürsten, Staatsmännern, Religionslehrern und Erziehern vorzüglich gewidmet. Neue, durchaus umgearbeitete, mit Reflexionen über die in unsern Tagen besonders interessanten Gegenstände 2. Auflage, 3 Bände, Altenburg 1828, mit herzoglich Sächsischen Censur)"

und ferner „J. G. Schad" von Professor F. A. Selenogorsky, Charkow, Universitätsberichte vom Jahre 1896 (russisch).

c) Über die Lehre Schads.

Sch. mußte lateinisch lesen und verfaßte auch seine Werke in Rußland ausschließlich in lateinischer Sprache. Der lateinische Mittelschulunterricht ließ damals sehr zu wünschen übrig, so daß Sch. hier mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Trotzdem war Sch. bei den Studenten recht beliebt, und Professor Rommel lobt ausdrücklich das flüssige Latein seines Kollegen.

Die Logik ist nach Sch.s Lehre nicht unmittelbares Organ zur Entdeckung der Wahrheit; sie fördert nur das Denken und die Übermittlung von Gedanken. Begriffe werden hier aus Grundbegriffen

bgeleitet, welche alsdann genau abgegrenzt werden müssen. Der rundbegriff jedoch braucht Wahrheit nicht zu enthalten, nur von 'ahrem kann Wahres abgeleitet werden. Die Wahrheit des Grundegriffes aber ist nicht Sache der Logik, — das beweist uns der Marialismus. So behauptet Sch.: „Logicam immediate et primario ptam non esse ad veritatem inveniendam“.

Hier stimmt Sch. mit der Kritik Kants überein, der die Grenze wischen Verstand und Vernunft aufgerichtet und dem Verstande de Möglichkeit des Erkennens abgestritten hat. Es gibt ein Denken er intellectum und ein Denken per rationem. Durch Vernunft allein ird das Universum erkannt, wie es in sich existiert. Der Intellekt ber wird durch die Erscheinung begrenzt.

Das Werk Sch.s, welches seine philosophische Überzeugung harakterisiert, heißt: „Institutiones philosophiae universalis omus primus. Logicam puram et applicatam complecens 1812. Charkow.“ Die reine Logik zeigt den Nutzen und den ebrauch der logischen Regeln. Sie hilft der Ausführung der Wahreit durch gesetzliche Folgerung. Aus den bereits angeführten Grünen aber bleibt die Logik stets eine Fehlerquelle der Philosophie. ie formale Logik vor allem schafft die Gegensätzlichkeit von Subjekt nd Objekt. Der Doppelcharakter in der Natur des Intellekts wird um Prinzip erhoben. Der Intellekt findet Substanz und Veränderung Accidenz), welche zufällig ist. So wird die Unterscheidung von innen nd außen erst abgeleitet. Kant und in der Folge auch Reinhold aben durch die Setzung des absoluten Gegensatzes von Subjekt nd Objekt nur neue Irrtümer hervorgerufen.

Die Formen der Dinge und diejenigen des Geistes sind identisch. ie notwendigen Formen des Geistes drücken die Natur der Dinge us und erzeugen ideell die Wirklichkeit. Demzufolge also herrscht uch das Prinzip der Gegensätzlichkeit in der Natur. So findet Sch. en Übergang zu den Naturwissenschaften und zu Schellings Naturhilosophie. Magnetismus, Elektrizität, Chemie, ja das ganze Leben efern ihm den deutlichen Beweis seiner Behauptung, und auch der rganismus in der Mannigfaltigkeit seiner Teile stellt Einheit und larmonie der Gegensätze dar.

In der reinen Logik verarbeitet Sch. in traditioneller Weise Beriff, Urteil und Schluß unter Anwendung der von Fichte geschaffenen euristischen Methode von Thesis, Antithesis und Synthesis.

Sch. behandelt dann Begriff und Idee. Wie sich der Begriff zum Verstand verhält, so verhält sich die Idee zur Vernunft. Es besteht jedoch kein wesentlicher Unterschied zwischen Urteil und Schluß. Der mittlere Terminus, die kopula verbindet Subjekt und Prädikat und ist beiden gemeinsam. Sind aber zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch untereinander gleich. In jedem Urteil ist das Verbindungsmittel als mittlerer Terminus wenigstens „implicite" gedacht. Sobald der mittlere Terminus „explicite" gedacht oder offen ausgesprochen wird, so geht das Urteil zum Schluß über. Der Schluß also unterscheidet sich nicht wesentlich vom Urteil; denn hier wird der mittlere Terminus implicite dort explicite gesetzt. Die Kanteaner haben daher einen groben Fehler begangen, das Urteil zum Verstande, den Schluß aber zur Vernunft zu zählen.

Aber auch das Urteil und der Begriff zeigen keinen wesentlichen Unterschied. Einen Begriff haben wir, wenn wir die Ähnlichkeit zwischen einem Begriff und dem andern durch einen dritten Begriff sehen, was explicite ausgesprochen oder implicite gesetzt wird.

In jedem synthetischen Urteil wird das unbekannte, zum ersten Male perzipierte Ding zusammengestellt mit einem bekannten Ding. Sehen wir eine Ähnlichkeit zwischen dem unbekannten Ding und dem Gattungsbegriff des Dinges, das früher bekannt war, so haben wir einen Begriff vom Ding. Wir haben es in ein bestimmtes, vorher bekanntes Gebiet hineingezogen und mit ihm verbunden. Zuerst percipimus, dann concipimus.

Im ersten Akt gibt es keinen Geist, keinen vorhergehenden Begriff, der die Beziehungen des Geistes und des Objekts bestimmt. Im zweiten Akt verändert sich die Lage; d. h. der erste Akt geht über in den Begriff der objektiven und subjektiven Welt. Es entstehen neue Arten und Gattungen, mit welchen alles, was neu aufgenommen, verbunden wird.

Hier behandelt auch S. die Kategorien, die er übereinstimmend mit Kant als reine Verstandesformen bezeichnet; und zwar unterscheidet er ein elementum sensibile und ein elementum intellectuale. Das letzte sind die Kategorien, das erste ist das, was von den äußeren Sinn aufgenommen wird.

Im Geiste selbst unterscheidet er die leidende receptivitas und die tätige, unabhängige Produktivität des Geistes, die spontaneitas. Die Deduktion der Kategorien aus den Urteilsformen,

ie schon längst bekannt waren, durch Kant findet Sch. mangelhaft. 'or allem sei Kant zu weit gegangen, indem er die Modalität, d. h. ie Beziehungen der Dinge zum menschlichen Verstande und die Relation, d. h. die Beziehungen der Dinge untereinander, in *eine* Kategorie gebracht habe, als zwei Arten ein und desselben Denkegriffes. Das sei eine logische Inkonsequenz. Die Modalität (Möglicheit, Wirklichkeit und Notwendigkeit) bezeichnet die Grade der Erkenntnis und gehört folglich zum subjektiven Gebiet. Die Relation agegen gehört zu den Dingen der objektiven Welt. Da nach Kant ine Erkenntnis der Außenwelt objektiv nicht möglich sei, verbindet ieser die Modalität mit der Relation und richtet sein Augenmerk ur auf die subjektiven Formen. Das Wesen der Dinge wird durch as Urteil ausgedrückt, welches Beziehungen und Verbindungen unter Dingen behauptet. Es ist nicht, wie die Kanteaner es wollen, eine Übertragung der Geistesformen auf die Dinge, sondern es sind wirkiche Verbindungen, die den Dingen selbst eigen sind, denn sonst ei die Allgemeinheit und Einheit der Dinge im Universum undenkbar. *Die Anzahl der Urteilsformen sei durch die Kategorien und deren Anzahl bedingt, nicht umgekehrt.*

Die Modalität gibt die Grade des Erkennens an. Zuerst ist eine Untersuchung der Möglichkeit des Dinges notwendig. Möglichkeit ber ist noch keine Existenz; daher ist es auch nötig zu wissen, ob as nötige Ding auch in der Wirklichkeit existiert. Wird diese Existenz urch die Erfahrung bestätigt, so führt diese Tatsache zur Anerkenung der Notwendigkeit des Dinges. Auf diese Weise umfaßt das podiktische Urteil (Notwendigkeit) das problematische und asserorische (wirkliche Existenz). Damit aber sind die drei Grundformen es Urteils abgeleitet.

In der reinen Logik behandelt auch Sch. Raum und Zeit, und war als Ideen. Raum und Zeit werden unendlich vorgestellt, und eshalb sind es keine Vorstellungen, die durch äußere Sinne empfangen ind, denn diese percipieren nur einzelne Dinge. Raum und Zeit ind also Wirkungen der absoluten willkürlichen Produktivität (sponaneitras) unseres Geistes. Die mathematische Evidenz beweist ie Einheit der Natur der Dinge mit derjenigen unseres Geistes; sie vird mit Notwendigkeit erzeugt und stimmt mit der Natur der Dinge elbst überein.

Die Gattungs- und Artbegriffe erläutert Sch. naturphilosophisch

und evolutionistisch. Die Natur ist die Entwicklung der entgegen gesetzten Kräfte, und zwar 1. der Anziehung und Abstoßung in de unbelebten Natur, 2. des Reizes und der Empfindung in der be lebten Natur und 3. der Willenskraft und der Denkfähigkeit in de vernünftigen Natur. Allem ist der gemeinsame, positive und nega tive Charakter eigen, der einen Aufstieg in höhere Stufen ermöglicht Die entgegengesetzten Kräfte bewegen sich um einen Mittelpunkt um ihr Gleichgewicht. Dieser mittlere neutrale Punkt ist die Gattung (genus reale); die entgegengesetzten Punkte sind die species reales Der Amor der Natur ist es, der alles erzeugt, durch eine ständig Verbindung der Gegensätze. So entsteht der absolute Organismus so entsteht aus dem Tode sogar das Leben — das Grundgesetz de Erkennens ist demnach dasjenige der Existenz. Beides ist eins un dasselbe.

Sehen wir nun, daß Sch. sich in seiner theoretischen Philosophi eklektisch verhält, so steht er mit seiner politischen Überzeugung mitten auf dem Boden Fichtes. Am 25. Dezember 1814 wurde di Befreiung Rußlands durch einen feierlichen Akt der Universitä festlich begangen. Sch. hielt eine glühende lateinische Rede: „d libertate Europae vindicata". Er leitet sie mit seiner philo sophischen Hauptidee der Gegensätzlichkeit aller Dinge, jenem uni versalen Lebensgesetz, kraftvoll ein. Dieses Gesetz beweise die un geheure Wichtigkeit des Sieges und der Freiheit; denn es ist das Ent wicklungsgesetz für Familie, Stände und Staat, die sich wie alle Or ganismen durch Wirkung und Gegenwirkung entfalten müssen. Auc für die Nationen gilt dasselbe Gesetz. Nach ihrer Verschiedenhei sollen sie sich entwickeln, dem Klima, ihren geistigen und psychische Bedürfnissen entsprechend. Diese Gegensätzlichkeit aber ist di Bedingung jeder Entwicklung zur Vollkommenheit. Mit Entrüstun greift er die Verteidiger der Universalmonarchie Napoleons in Europ an, Wahnsinnige nennt er sie. Die gefährlichste Wunde des mensch lichen Geschlechtes, der moralische Tod der Völker, das Grab de Freiheit, Würde, Vollkommenheit und des menschlichen Glückes das sei eine derartige allgemeine Selbstherrschaft. Der beständig Frieden werde dann erkauft durch den Preis der Freiheit und de Menschenwürde; eine große Tierherde sei dann die Menschheit den Herrscher zum Füttern, zum Gehorsam und zum Opfer verdammt Die Gegenwirkungen seien aufgehoben, aber dafür sei auch jeder Funk

es Strebens nach Vollkommenheit ausgelöscht. „Si vis pacem para ellum“, das gilt immer und überall.

Aber nur wilde Tiere, denen nichts heilig ist, können Krieg führen us Habsucht und Herrschsucht. Wer aber aus unreinen und elbstischen Motiven dem gerechten Kriege ausweicht, verdient das rößte Elend. Zu ewigem Frieden sind wir nicht berufen, denn dieser t der Anfang alles Bösen. Das alte zusammengebrochene römische leich hatte dieses verdammungswürdige Gut besessen, dieses unglückchste Glück. Die Frankogallen hielten sich für berufen, dieses weifelhafte Erbe Roms anzutreten und in ihrer habgierigen, boshaften bsicht suchten sie auch Rußland zu unterjochen. Doch ein furchtares, aber gerechtes Schicksal ereilte sie.

In seinem Vorwort zur Logik hatte Sch. eine Metaphysik, eine thik, ein natürliches Recht versprochen. Er hat jedoch nur ein ystem des natürlichen Rechts geliefert in seinem Buche „Institutiones juris naturae“ 1814, von dem weiter unten noch oft ie Rede sein wird.

Sch. kennt also negative und positive Mittel zum Auffinden er Wahrheit. Kants Kritik kann nur ein negatives Mittel sein, nur ine Vorbereitung zur wahren Philosophie. Diese aber befaßt sich it den selbst erzeugten Vernunftideen und der Intellekt erkennt ie vollkommene Harmonie aller Gegensätzlichkeit im Universum. iese Gegensätzlichkeit ist das allgemeine Gesetz des Lebens und re Vernichtung ist ewiger Tod. Der Unterschied von Geist und atur ist nicht wesentlich, denn die Formen des Geistes sind eine eproduktion der Formen der wirklichen Natur. Jenes Gesetz der egensätzlichkeit gilt auch in der moralisch-politischen Welt. Inividuum, Staat und Gesellschaft befinden sich im dauernden Zuand der Veränderung, des Werdens, des Fortschritts und damit n Zustande des Überganges zur Vollkommenheit.

Überblicken wir den Entwicklungsgang Schads, so sehen wir, ie er vergeblich versucht, die Fesseln des Rationalismus, welche m die Schule Leibnizens angelegt hatte, abzustreifen. Das Einringen in den Geist der Kantischen Kritik bleibt ihm versagt; aber ücksichtslos wendet er sich der Fichteschen Lehre von der Freiheit es tätigen Ich zu, und nur zu bald sieht er sich gezwungen, seinen nkritischen, dogmatischen Naturbegriff an Schelling zu stützen.

d) Die Ausweisung Schads aus Rußland.

Zwei Hauptgründe waren es, welche die Ausweisung Schads herbeiführten: 1. die Begünstigung der Doktoranden Kowalewsky und Grinewitsch durch unerlaubte Nachhilfe bei den Dissertationen; 2. seine eigenen Abhandlungen, die als schädlich und gefährlich für die russische Jugend bezeichnet wurden.

In der Sitzung des Senats vom 22. Dezember 1815 beantragte der französische Professor Degouroff, die Dissertation des Kandidaten Grinewitsch mit den Kollegienheften der Studenten Sorotschinski und Koladin zu vergleichen, wodurch der Beweis geliefert werden könnte, daß die Arbeit eine Abschrift aus den Vorlesungsheften sei. Der Senat setzte zur Prüfung der Angelegenheit eine Kommission ein und verfügte weiterhin, daß das Doktordiplom nicht auszuhändigen sei. In der Sitzung vom 5. Januar 1816 behauptete Degouroff, daß die Dissertation des Doktoranden Kowalewsky dem Wortlaute nach mit früheren Abhandlungen Schads übereinstimme (iisdem verbis conspecta). Degouroff stellte daher den Antrag auf Untersuchung und Zurückhaltung des Diploms. Wiederum wurde zur Erledigung der Angelegenheit eine Kommission angesetzt. Diese Kommission sprach sich am 9. Februar dahin aus, daß Schads Untersuchungen zwar bedeutend größer als die Kowalewskys seien, daß aber die hervorragenden Fachkenntnisse und das fließende Latein fremde Hilfe vernieten. Trotz des Protestes von Sch. wurde in seiner Abwesenheit und derjenigen Degouroffs verhandelt. Am 16. Januar wurde in der Sitzung ein Schreiben des Ministers verlesen, das die Einsendung der beiden Dissertationen sowie der Sch.schen Kollegienhefte verfügte. Schad behauptete, daß er keine Manuskripte besitze und so übermittelte man die Hefte dreier Studenten.

In der Sitzung vom 26. April wurde, nachdem der Kurator die Entscheidung des Senats verlangt hatte, das Protokoll der Prüfung Kowalewskys vorgelesen. Es stellte sich heraus, daß die Dissertation bloß vom Dekan der Fakultät unterschrieben worden sei. Später behauptete der Sekretär der Fakultät, er habe auch unterschrieben, wisse aber nicht, ob die Unterschrift mit derjenigen Schads in die Druckerei gekommen sei. Am 29. April erfolgte die weitere Verlesung des Fakultätsjournals. Es geht daraus hervor, daß man Schad ermächtigt hatte, die Arbeit Kowalewsky zu erweitern und herauszuarbeiten. Am 3. Mai wird die Angelegenheit Kowalewsky wieder

erhandelt und Professor Degouroff bemerkte, daß die Dissertation icht von allen Fakultätsmitgliedern gutgeheißen sei. Übrigens sei owalewsky von Sch. allein examiniert worden und nicht durch den djunkten Dudrowitsch (Logik). Am 22. November machte der urator den Vorschlag, Kowalewsky nach einem Jahre ergänzenden tudiums zu einer neuen Prüfung zuzulassen. Dasselbe verordnet r auch für den Doktoranden Grinewitsch.

Am 5. Januar 1816 wurden auch Bemerkungen Degouroffs über ch. Schulbuch: „De viris illustribus urbis Romae“ vorgegt und Sch. mitgeteilt. Am 3. März wurde ein Schreiben des Misters verlesen, welches ersuchte, das Buch durchzusehen, die Meiungen darzulegen und die Gründe der Ausgabe auf Kosten der Uniersität zu rechtfertigen. Der Denunziant Degouroff stand ämlich mit dem Ministerium in dauerndem angeberichem Briefwechsel. — Der Senat teilte dem Ministerium it, Degouroff habe das Buch dem Unterrichtsrat selbst unterreitet, und dann sei es an die literarische Fakultät gelangt. Vorher abe Sch. den Vorschlag gemacht, die Herausgabe des Buches selbst u übernehmen, ohne ein Entgelt zu beanspruchen. Der Senat habe ann Sch. mit der Herausgabe beauftragt, weil nach ministerieller erfügung vom 22. Juli 1811 die lateinischen Klassiker auf Universiätskosten gedruckt werden könnten; zwar sei ein Einverständnis it dem eigentlichen Zensurkomitee nicht erfolgt, aber die Herausabe sei dem Kurator gemeldet. Das Ministerium verlangte am 8. Januar 1816 die unverzügliche Einsendung eines Exemplars. Das Buch war gedruckt, aber infolge des Protestes Degouroffs noch icht erschienen. Zwei Exemplare wurden nach St. Petersburg geandt und ein Exemplar dem Kurator überreicht.

Die Kommission zur Untersuchung der Angelegenheit Grinewitsch und Kowalewsky entschied in ihrem Gutachten: im ersten Falle sei der Beweis geliefert, daß die Dissertation zum allergrößten Teil wörtlich aus den Vorlesungsheften abgeschrieben sei. Die Arbeit Kowalewskys dagegen sei nur zum geringen Teil abgeschrieben, aber ie stimme mit dem Sinne der Abhandlung Sch.s, welche nur bedeuend umfangreicher sei, fast überall überein. Jedenfalls sei Sch. für beide die einzige materielle und sprachliche Quelle der Wiedergabe.

Am 15. Februar 1816 reichte der Magister Kowalewsky eine Klage an den Minister ein, worin er gegen die ungesetzlichen Hand-

lungen des Senats protestiert und besonders auf die offizielle Genehmigung des Senats, welcher Sch. eine Überarbeitung gestattete, hinwies.

Gleichzeitig lief auch beim Ministerium eine Klage Sch.s gegen Degouroff ein, worin er sich über die Verletzungen der Universitätsordnung beklagt; man mache ihm eine Verteidigung unmöglich, und infolgedessen bleibe er den Senatssitzungen fern. Ebenfalls hebt er die offizielle Genehmigung des Senats zur Überarbeitung der Dissertation Kowalewskys hervor. Grinewitsch habe zwar teilweise seine (Sch.s) Arbeiten benutzt, aber die Lösung des Hauptproblems sei ihm vollkommen selbständig gelungen. Die Studenten hätten keine andern Quellen als seine eigenen Bücher und Manuskripte. Es genüge vollständig, wenn die Studenten öffentlich mit Lob seine Philosophie verteidigen könnten. Demnach sei also Degouroffs Anklage gegen Grinewitsch hinfällig, seine wissenschaftliche Befähigung vor allem sei über jeden Zweifel erhaben. Im übrigen bezieht sich Sch. auf seine Rede vom 25. Dezember 1814, die von allen gebilligt worden sei. Professor Delavigne habe es aber gewagt, ihn wegen seiner Angriffe auf die Franzosen zu beleidigen. Der Senat jedoch bestand auf Ausmerzung dieses unwürdigen Mitgliedes.

Dieser formalen Erwiderung Schads kann jedoch keine Bedeutung beigemessen werden; vor allen Dingen wurde sie durch das von Sch. selbst unterschriebene Senatsprotokoll widerlegt. Soviel war jedoch sicher: Sch. hatte sich durch seine überaus scharfe Kritik Napoleons und der französischen Nation den tötlichen Haß der französischen Kollegen zugezogen.

Sei dem wie immer! Am empfindlichsten trafen Schad die Anklagen, die sich auf den Geist seiner Werke gründeten. Am 22. November 1815 reichte Degouroff eine Anfrage ein, ob die Arbeit Sch.s „de viris illustribus urbis Romae" dem Zensurkomitee vorgelegt worden sei. Außerdem bemängelte er das Vorwort und die persönliche Widmung dieses Schulbuches, das doch im Auftrage des Senats herausgegeben worden sei. Im gegebenen Falle erhob Degouroff formell Protest gegen das Erscheinen des Buches. Am 29. November machte Degouroff dem Zensurkomitee gegenüber folgende Einwendungen: Das Vorwort hätte nicht ohne Billigung der Universität gedruckt werden dürfen; außerdem enthielte es beleidigende Bemerkungen gegen den eigentlichen Verfasser des Buches Laumont (1718—94).

ibrigens sei das Buch 40 Jahre früher herausgegeben, und der Verisser hätte demnach zu Napoleon keine Beziehungen haben können.

Die Hinzufügungen von seiten Sch.s seien meist für die Jugend ırchaus ungeeignet, so sagt z. B. der frühere Verfasser „Rea Silvia emum et Romulum uno partu edidit". Sch. fügt hinzu „complexu iartis", und weiterhin bemerkt er: „fabula conficta est Martem mplexu suo eam Romuli et Remi matrem efficisse". Ferner lautet ne Bemerkung Sch.s: „Acca Laurentia propter quaestum corporis vicinis lupa appellata est unde ad nostram usque aetatem meretricum llullae lupanaria vocantur."

Der frühere Verfasser erzählt in einigen Worten die Geschichte ıkrez: „Sextus Lucretiae vim intulit"; Sch. fügt hinzu: „Res autem a contigit". In einer Erzählung des Titus Livius findet sich fol-nder Ausdruck: „Vestigia viri alieni collatine in lecto sunt tuo".

Weiterhin machte Degouroff auf einige undeutliche schwer erklärende Stellen aufmerksam und tadelte die unerlaubten Anielungen auf Napoleon und Frankreich. Jedenfalls sei der Zweck r Herausgabe nicht erreicht. Schad habe das Buch des früheren erfassers, welches nur fünf Druckbogen betrug, durch meist nutzse Hinzufügungen auf 18 Druckbogen erweitert, ohne den Namen s Verfassers im Vorwort auch nur zu erwähnen. Die Widmung s Buches, das dem Unterrichtsministerium zugeeignet war, sei genmächtig und hätte nur nach eingeholter Genehmigung von seiten s Senats erfolgen dürfen.

Das Zensurkomitee erklärte diese Bemerkungen Degouroffs r zutreffend und gerecht und beschloß, die Angelegenheit dem Senat unterbreiten. Dieser sollte dann alle Bemerkungen Sch. selbst tteilen.

Am 5. April 1816 wurde im Senat ein Schreiben des Ministers rlesen, welches ein Gutachten über „Institutiones...." verlangte. eses stellte fest, daß die „Institutiones juris naturae" zu eit und unklar, also als Lehrmittel für die russische Jugend nicht eignet seien. Im Grunde seien sie nur eine breite Darstellung des h.schen Systems. Unpassend seien auch die Bemerkungen über litische Ereignisse und Persönlichkeiten. Der Autor folge in der auptsache der Schellingschen Lehre, deren Wert für die Jugend ıglich sei. Als Lehrbuch sei es jedenfalls unvorsichtig und unbeneiden, da es durchaus ungehörige Vorwürfe gegen die russischen

staatlichen und kirchlichen Einrichtungen enthalte. Von der Einführung als Lehrmittel sei daher abzuraten.

Degouroff nahm jetzt offen Partei gegen Sch.s Buch: „de viris...“. Degouroff hatte selbst die Absicht gehabt, dieses Buch zu bearbeiten, und war zudem gegen Sch. wegen dessen Angriffe auf die Franzosen aufs tiefste erbittert. Jedenfalls aber beweist das Schreiben des Ministers an den Kurator wegen der Begutachtung der „Institutiones...“, daß die Verdächtigung und die Anzeige von Charkow stammten.

Die geheimen Denunziationen waren im Gange, und Profesor Bogalei entdeckte im Archiv des Unterrichtsministeriums zu Petersburg zwei Originalbriefe von Degouroff. Hier klagte er seinen Kollegen im Falle Grinewitsch und Kowalewsky an und bemängelt dessen Prüfungsmethode. Er kritisiert ferner die physikalischen Definitionen Sch.s, die für die russische Jugend nicht geeignet seien. Besonders verwerflich aber sei die These: „Finis absolutus omnis matrimonii non est procreatio sobolis, sed amor...“, das sei gegen Religion und Recht. Degouroff mußte nämlich genau, daß der Minister Graf Rasumowski ein Feind der Schellingschen Lehre war, deren er Sch. so gerne bezichtigt hätte.

Degouroff holte zu einem zweiten Schlage aus, der wirklich seinen Gegner vernichtete. Diese zweite Anklage gründete sich auf Sch.s von uns oben erwähnte Autobiographie und auf seine Schrift „Das Leben des unwürdigen Vaters Sinzerus“, jener Satire auf das Mönchtum, welche anonym erschienen war. Degouroff versorgte das Ministerium mit kompromittierenden Auszügen und sendet auch die Bücher ein. Er schleudert gegen Sch. die Anklage des Rationalismus, der sich gegen Kirche und Moral richte und Sch. das Recht abspreche, weiterhin als Lehrer zu wirken. Das führte die Entscheidung herbei. Degouroff hatte Einfluß auf den pietistischen Minister Fürst Golizin gewonnen. Dieser ordnete eine Untersuchung der Angelegenheit an, und das Schicksal Sch.s war bald entschieden, denn der Minister holte sich Aufschluß und bildete sein Urteil auf Grund des von Degouroff eingelieferten Materials. — Sch. hat das nie gewußt, selbst nicht geahnt; er hat vielmehr stets geglaubt, es handelte sich um seine Bücher: „De viris“ und „Institutiones“.

Zu der Schrift: „Leben und Schicksale des unwürdigen Vaters Sinzerus“ wurde im Auftrage Golizins anonym eine Rezension verfaßt, die sich in den Hauptpunkten folgendermaßen äußert: „Das

uch enthält Angriffe auf die ewigen Wahrheiten des Christentums nd sucht die göttliche Offenbarung als Absurdität darzutun. Es thält einen Schmutz und Übertreibungen ohnegleichen, um anblich Mißbräuche aufzudecken. — Die Vernunft ist der oberste erichtshof. Der Autor glaubt an die Unsterblichkeit der Seele nd an Gott, den Schöpfer und Erhalter. Christus jedoch ist ur ein außergewöhnlicher Mensch, ein von Gott „gesandter Lehrer r Menschheit". Die Begriffe „Dreieinigkeit" und „Fleischwerdung" nd absurd; demnach enthält also das Buch eine empörende Lästerung r christlichen Dogmen. Wer dem alten Glauben anhängt ist entweder eine schwache Natur oder ein schlechter Betrüger. Die Lehre s Protestantismus ist für die, die etwas mehr Licht vertragen können. erden alle Ketten des Aberglaubens und der Vorurteile abgeworfen, herrscht die Vernunft, und dorthin werden schließlich Katholizismus und Protestantismus gelangen. Dann wird der große Tag nbrechen des Friedens und der Brüderlichkeit der Völker und Individuen. Der Katholizismus war notwendig im Barbarismus des ittelalters; der Protestantismus aber leitet in die Regionen des ahren Lichtes, der Vernunft. Die Tätigkeit der Regierung aber, esen Fortschritt aufzuhalten, ist verblendet und vergeblich. Die elehrten und Vernünftigen lassen sich kein Gesetz geben. Früher ler später werden alle knien vor der Vernunft, denn ewig nur hier ndet die zweifelnde Seele Ruhe.

Weiterhin wird die reine Empfängnis der Jungfrau skandalisiert nd die Mönche als verabscheuungswürdige, überflüssige Wesen gebrandmarkt.

Daß Sch. der Verfasser dieser Schrift ist, darüber kann kein weifel sein; denn in seiner Autobiographie (vgl. oben S. 430) gesteht die Autorschaft dieses Buches offen ein. In jener Autobiographie ndet sich derselbe Schmutz und dieselbe Übertreibung.

Wie der schon öfter erwähnte Professor Bogalei urteilt, hat die ezension eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Gedankengange egouroffs. Ein volles Recht jedoch, ihn als Verfasser des Gutchtens zu bezeichnen, besteht nach Bogaleis Meinung nicht. Was m die Hauptsache war: der Minister bildete sich auf Grund dieser ezension sein Urteil, seine vorgefaßte Meinung war bestärkt, Sch. lt ihm als ein Feind des Christentums.

Der frühere Minister Rasumowski hatte den Beschluß über das

Werk „Institutiones“ am 15. März 1816 mitgeteilt. Er enthielt fü Sch. nichts nachteiliges und verbot nur den Gebrauch dieses Buche in den Schulen. Das Buch „de viris“ würde nach der Meinung Bogalei dasselbe Schicksal gehabt haben.

Der neue Minister Golizin hatte sich mit der Angelegenheit weite zu befassen und er führte die endgültige Entscheidung herbei Aus eigener Initiative unterbreitete er die Angelegenheit dem Minister komitee unter Darlegung des Sachverhaltes, indem er Degouroff Kritik und die Rezension fast wörtlich zitierte. Sch. sei ein Verführe der Jugend, da er die Monarchie, die Kirche und die Ehe bekämpfe Um zu verhindern, daß Sch. weiteren Schaden anrichte, wurde ein Ermächtigung des Ministerrates erbeten. Am 3. November 181 erkannte der Ministerrat in der Angelegenheit Sch. auf Amtsent setzung, Ausweisung des Schuldigen und auf Vernich tung seiner beiden Bücher. Der Beschluß sei den Universitäte bekannt zu geben.

Nun lautete § 66 des Universitätsstatuts: bei Nachlässigkeit Ungehorsam oder Vergehen kann der Senat auf Entfernung vom Amte erkennen, und zwar nach vorhergehender Untersuchung und bei zwei Drittel Stimmenmehrheit. Demnach hätte also das Ministerium ohne formelles Gericht eine Ausweisung Sch.s von Rechts wege nicht verfügen dürfen.

Sch., der instinktiv die Katastrophe herannahen fühlte, der abe im Grunde nur auf Vermutungen angewiesen war, wendete sich i einem Schreiben vom 23. November 1816 an den Minister Golizin um sich zu rechtfertigen. Sch. gibt sich als Pietist aus und überreich die Übersetzung der Psalmen und eine Erklärung einiger Büche des Alten und Neuen Testaments, Schriften, die den Kampf gege die Entsittlichung dienen sollten, zum Trost und zur Stärkung fü jedermann. Die ebenfalls beigefügte Übersetzung sei von einen gewissen Grinewitsch verfaßt, einem der besten und gelehrteste Studenten, der alle Prüfungen bestanden, dem man aber das Diplom bisher vorenthalten habe, wie auch dem vielseitig gebildeten Kowa lewsky. Sch. verteidigt wiederum seine beiden Kandidaten, indem e auf den schlechten Lateinunterricht der Gymnasien hinweist. Kei Professor der Universität schreibe Latein ohne grammatische Fehle und Barbarismen. Degouroff aber sei dieser Sprache am wenigste kundig. Eine Verteidigung sei ihm unmöglich, da seine Meinung in

enat nicht gehört werde. Seine Philosophie aber kämpfe um die Verbreitung des Glaubens, um Moral, Vaterlandsliebe und das allgemeine Wohl. Bis zum letzten Atemzuge werde er an seiner Überzeugung festhalten und trotz aller Verfolgung vor Gott gerecht erscheinen.

Irgendeinen Einfluß auf den Gang der Dinge konnte dieser Versuch der Rechtfertigung nicht ausüben, denn die Entscheidung war schon am 3. November gefallen. Am 8. Dezember 1816 wurde Sch. nach der Vorschrift des Polizeiministers sofort ausgewiesen und unter militärischer Eskorte an die Grenze transportiert. Am 3. Dezember wurde der Senat von dem Entschlusse des Ministeramtes durch Golizin in Kenntnis gesetzt.

Damit war die Angelegenheit aber keineswegs erledigt. Sch.s Energie und sein Glaube an eine gerechte Sache ließen ihn immer wieder von neuem den Versuch machen, eine Entschädigung für den ihm zugefügten moralischen und materiellen Schaden zu erlangen, sei es auf direktem oder diplomatischem Wege. Zuerst suchte er die gesellschaftliche Meinung für sein Schicksal zu interessieren durch einen Artikel in der „Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung“ (März 1817 Nr. 58). Vom Gouverneur sei er innerhalb 24 Stunden aus der Stadt verwiesen und über Bjelostok an die Grenze gebracht worden. Familie, Haus und Hof habe er im Stich lassen müssen und eine Anklage sei ihm nicht mitgeteilt worden. Dieser Artikel wurde dem russischen Gesandten am preußischen Hofe mit einem Gesuch Sch.s an den Zaren überreicht. Der Gesandte berichtet nach St. Petersburg, daß der ausgewiesene Professor Sch. plus fertile qu'estimé durch Hufeland als außerordentlicher Professor nach Berlin gekommen sei. Dieser Sch. behaupte, die deutschen Gelehrten in Rußland seien verfolgt und den Franzosen geopfert. Er verlange eine Geldentschädigung und habe eine schriftliche Darstellung des Falles für den Kaiser überreicht, man solle ihm doch den Mund mit Geld stopfen.

Am 6. Mai 1817 schreibt der Generalkonsul von Hamburg von Struwe an den Minister: der „deutsche Beobachter“ in Hamburg habe einen Artikel aus Berlin über Sch. gebracht. Er selbst habe die sofortige Unterdrückung des Artikels verlangt, aber er könne nicht verhindern, daß der Artikel nicht sonst wo gedruckt würde; gleichzeitig fügt er einen Auszug aus dem Artikel bei.

Am 17. Mai 1817 rechtfertigte sich Golizin dem Minister des Äußern gegenüber wegen seines Vorgehens und wies im besonderen

auf die in Deutschland veröffentlichten Bücher Sch.s hin, als deutlichen Beweis seiner Immoralität und Irreligiosität. Gleichzeitig lanciert Golizin eine Erwiderung auf Nr. 58 der „Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung“: die Angelegenheit Sch. werde sehr streng durchgesehen, ohne Zweifel aber sei dessen Ziel, durch seine Lehrbücher schädliche Lehren zu verbreiten. Das könne das Ministerium nicht dulden, sein Schicksal habe er selbst verschuldet. — Man sieht, Sch. war es gelungen, die öffentliche Meinung zu beeinflussen, und nach Bogaleis Meinung war Golizin nicht abgeneigt, sein Schweigen durch eine Geldsumme zu erkaufen.

Sch. suchte am 4. Dezember 1818 durch eine ausführliche Rechtfertigungsschrift sich Genugtuung zu verschaffen und Degouroff zu vernichten: er schildert die gewaltsame Ausweisung, seine beträchtlichen Vermögensverluste und seine jetzige prekäre Lage. Er verantwortet sich wegen seiner Angriffe auf Napoleon, den größten Tyrannen, den Vernichter jeder menschlichen Würde. Er legt seine Überzeugung von der ethischen Bedeutung der Monogamie dar, verteidigt sich gegen den Vorwurf, er huldige Schellingschen Ideen und bekennt sich zu den Grundwahrheiten: Gott, Freiheit, Tugend, Unsterblichkeit. Degouroff, sein Verleumder, verstehe nicht einmal deutsch, er sei ein charakterloser Mensch, der während der Revolution als Buchhändler in Paris die Jugend zu demoralisieren suchte. Er (Sch.) habe sich bereits an die Weimarer Regierung gewandt, um seine Rechtfertigung durchzusetzen. Er verlange die Erstattung seines Vermögens in Charkow und die ihm rechtmäßig zustehende Pension, denn er habe bei der Übernahme von Lehraufträgen weit mehr als seine Pflicht getan.

Sch. hatte offenbar den Geist der Zeit noch nicht begriffen. Gewiß, er hatte im Anfang der Regierung Alexanders I. Beifall gefunden, aber jetzt hatten sich die Zeiten völlig geändert. Eine rücksichtslose Reaktion in der zivilisierten Welt, nach Napoleons Sturz hatte längst eingesetzt.

Die Jenaer Stadtverwaltung machte vergeblich den Versuch, die Einziehung des Vermögens in Charkow zu bewirken und die Weimarer Regierung vermittelte eine Entschädigung von 300 Goldstücken durch den Zaren, als dieser sich gelegentlich in Weimar aufhielt. Sch. war wiederum Professor in Jena, aber ohne Gehalt, und seine materielle

age, verschlimmert durch seine zerrütteten Familienverhältnisse, nuß bedauernswert gewesen sein.

Einen letzten entschlossenen Versuch zu seiner Rehabilitation nachte er durch seine ausführliche Bittschrift an den Zaren m 3. Februar 1820. Mit der ihm (Sch.) eigentümlichen Breite und Veitläufigkeit unternimmt er seine Rechtfertigung und fügt als Beweis seiner Gesinnung seine religiös-poetischen Übungen bei. Er ankt für die Überweisung der 300 Goldstücke, unterstreicht bei eder Gelegenheit seine christlichen Anschauungen und sucht seinen rüheren ausgesprochenen Rationalismus zu retouchieren. Den Geamtverlust seines Vermögens schätzte er auf 52 000 Rubel. Der Verleumder Degouroff habe nur die Seiten seiner Bücher genannt, ber niemals den Text zitiert. Auf Grund von Zitaten aus seinen Büchern sucht Sch. die Ungeheuerlichkeit der Vorwürfe: er habe die Ehe nd die Einrichtung des russischen Reiches angegriffen, nachzuweisen; uf jeden Fall verlangt er eine neue, gründlichere Untersuchung er Angelegenheit. Man klage ihn der Philosophie Schellings an. Der Ankläger Degouroff aber kenne weder die deutsche Sprache och die deutsche Philosophie. Natur und Gott seien nicht identisch, r stehe auf dem Boden des Naturrechtes, welches göttlich und daher hristlich sei. Das Evangelium sei höher als alle Philosophie, und as Kreuz Jesu sei das einzige Katheder der wahren Weisheit. Er esteht auf Leibniz, den christlichen Philosophen, zurückgegriffen u haben; gewiß habe er auch von Kant gelernt, aber dieser sei nicht n Besitze der Wahrheit.

In seinem Lehrbuche: „De viris illustribus urbis Romae“ habe r die Schüler mit den römischen Sitten und Gebräuchen bekannt nachen wollen; dabei habe er nur patriotische, sittliche und pädaogische Ziele verfolgt. Trotzdem erfolgte jene schwere Verurteilung, nd das Buch wurde öffentlich im botanischen Garten verbrannt. Die Kaiserin habe ihm aber eine wertvolle Tabaksdose mit dem Bilde er Familie verehrt. In dem beigefügten Brief lobt sie ihn wegen einer ausgezeichneten, für die Volksaufklärung so wichtigen Arbeiten. eine ehrliche Absicht sei gewesen, die römischen Klassiker als die rößten Lehrer der Keuschheit der Jugend nahe zu bringen. Dazu ber war gleichzeitig eine kurze Geschichte Roms und seiner Sitten nd Gebräuche notwendig. Wenn er Hannibal und die Punier nit der Treulosigkeit Napoleons und des französischen Volkes

verglichen habe, so sei das nur aus pädagogischen Gründen geschehen.

Die Ausarbeitung der Dissertation seines Kandidaten „De libertate mentis“ sei vorher von dem Senat gebilligt worden, weil dieses Thema für seine eigene Philosophie grundlegend war. In der Vorrede habe er vor dem französischen Skeptizismus (Bayle) gewarnt. Die Ansicht, daß der Mensch eine physisch-moralische Maschine sei, erreicht im „L'homme-machine“ den Höhepunkt und damit die Spitze der Gewissenlosigkeit. Fast alle Franzosen sind von dieser Lehre angesteckt, und nur so sind die gewissenlosen Räubereien Frankreichs erklärlich. Er greife auf das Gewissen zurück und begründe mit Paulus die Tugend nicht durch einen Begriff, sondern durch den Glauben, denn der französische Materialismus führt auf die gefährlichsten Irrwege; aber auch der Kantische Empirismus wirkt zerrüttend auf den Glauben, weil er über die Erfahrung hinauszugehen verzichtet. Seine (Sch.s) Lebensaufgabe sei es gewesen, den christlichen Glauben und die christliche Dogmatik zu begründen und mit den natürlichen Wahrheiten zu versöhnen.

So solle man seine Werke und nur seine Werke prüfen, und seine Gegner werden vernichtet werden. Ihm sei durch die plötzliche Ausweisung die Rechtfertigung unmöglich geworden, aber er sei bereit, nach St. Petersburg zu kommen, um sich zu verantworten und seine rechtmäßigen Ansprüche geltend zu machen; dafür unterwerfe er sich jeder Strafe, die ein rechtmäßiges Verfahren ihm zusprechen sollte.

Wiederum wurde Sch. zurückgewiesen, und sieben Jahre lang schwieg er. Im Jahre 1827 bestieg Nikolaus I. den Thron. Jetzt wendet sich Schad in seinem Schreiben vom 27. Februar 1827 an den Minister des Unterrichtswesens mit dem Eruschen, seine Angelegenheit von neuem zu prüfen. Wirklich wurde auch verfügt, alle Werke, Akten und Beschuldigungen genau durchzusehen, da in dem Schreiben Golizins an den Ministerrat die Anklagen ganz allgemein gehalten und nicht genügend begründet waren.

Im Jahre 1828 begab sich der Sohn Sch.s nach Petersburg mit einem Gesuch an den Zaren, der sich als Kronprinz schon für die Sache interessiert hatte. Der Minister des Unterrichtswesens holte die Meinung des Charkower Kurators ein, welcher die Lage des Vaters in Deutschland gesehen hatte und eine Entschädigung von 10 000

ubel und eine Pension von 1000 Rubel befürwortete (Schr. vom 3. Februar 1828).

Diesem letzten Gesuch Sch.s wurde aber nicht stattgegeben, nd so endeten alle seine Bemühungen, seine Rechte geltend zu achen, erfolglos. Im Jahre 1834 starb Schad.

e) Schluß.

Es ist das große Verdienst Professor Bogaleis, in der oben erähnten Schrift*) eine endgültige Untersuchung des Falles Schad eliefert zu haben. Wenn sich auch in Schads „Lebensgeschichte" on 1828 mehr als reichliches biographisches Material findet, so onnte sich doch der Verfasser aus den angegebenen Gründen nie ber das Urteil des Ministers klar werden. Indem ich also nur russische uellen benutzte, war eine Beleuchtung des Falles von der entgegenesetzten Seite möglich.

Daß Schad in den Werken seiner Klosterperiode einem radikalen ationalismus huldigte, darüber kann kein Zweifel sein. Gewiß hat r diesen Rationalismus immer mehr zu läutern versucht, aber gerade ne biographischen Werke haben — das konnte ihm selbst nie klar erden — seine plötzliche Katastrophe herbeigeführt. Jedenfalls at sich Sch. nie eine Vorstellung davon machen können, mit welcher acht nach dem Sturze Napoleons die europäische Reaktion eintzte. Im Jahre 1817 wurde das Unterrichtsministerium in ein Misterium der geistlichen Angelegenheiten und der Volksaufklärung erwandelt; ein gelehrtes Komitee war mit der Durchsicht der gehrlichen Bücher rationalistischer Färbung beschäftigt; das Naturcht sollte von den Hochschulen verschwinden. Nicht bloß die harkower Universität erfuhr derartige Eingriffe, auch die Kasaner niversität blieb u. a. davon nicht verschont. Es war ein großes ystem, welchem Sch. zum Opfer fiel; ein System, das in der „heiligen lliance" ruhte. Kaum zehn Jahre nach Fichtes Tode waren verngen, da wurde bekanntlich eine neue Herausgabe seiner „Reden n die deutsche Nation" verhindert, d. h. sie wurden öffentlich gerandmarkt.

---

*) Bogalei, D. J., Die Entfernung des Professors J. B. Schad aus er Charkower Universität. Charkow 1899. (russisch.)

Die Untersuchung hatte, wie oben dargelegt wurde, ergeben, daß die Dissertationen der beiden Kandidaten Sch.s Plagiate waren, und besonders im Falle Grinewitsch war es dem Angeklagten nicht gelungen, sich zu rechtfertigen. Zwar galt Sch. für bestechlich, aber in diesem Falle konnte von niemandem ein derartiges Vergehen nachgewiesen werden, höchstens ruhte ein Verdacht auf ihm.

Auf Grund der in der Charkower Universitätsgeschichte niedergelegten Forschungen Prof. Bogaleis hatte Sch. bedeutende Charakterfehler, die durch seine zerrütteten Familienverhältnisse wohl noch verschlimmert wurden, aber ohne Zweifel war Sch. einer der bedeutendsten Professoren der Charkower Universität in jener Zeit. Von allen Seiten sah er sich schließlich von Feinden umgeben. Ganz gewiß hätte man bei einigem guten Willen die anstößigen Stellen in seinen Büchern streichen können, denn daß er in seinem Werke: „de viris....“ das Keuschheitsproblem erörtert hatte, war keineswegs so ungeheuerlich, da das Buch auch für Studenten bestimmt war.

Die schwere Strafe aber, die Sch. traf, nämlich Absetzung und Landesverweisung, war ohne vorhergehendes formelles Gericht gewiß ungerecht. Selbst die Fürsprache des Kurators, den er irrtümlicherweise stets für seinen Todfeind gehalten hatte, konnte eine Rehabilitation nicht bewirken.

Die Angelegenheit Sch. ist ohne Zweifel eines der interessantesten Ereignisse in der Geschichte der Charkower Universität. Sie zeigt, wie Sch. dasselbe Schicksal ereilte, das Fichte gewiß ereilt haben würde, hätte er noch gelebt; ein Schicksal, das sich nur an Fichtes hinterlassenen Schriften auswirken konnte.

Durch Sch.s Ausweisung erfolgte naturgemäß ein jäher Abbruch der Beziehungen der Fichteschen Schule zur Universität Charkow.

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

Prof. Dr. **Horten** in Bonn.

(Fortsetzung.)

Horten, D. M., Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lahígi ca. 1670 nach seinem Werke: „Die aufgehenden Sterne der Offenbarung" einem Kommentare zur Dogmatik des Tusi (tagríd) 1273 †.

Lahígi ist ein orthodoxer Theologe. Um so interessanter ist es, bei diesem den Einfluß der griechischen Philosophie und liberaler Lehren festzustellen. Es ist nun eine offenkundige Tatsache, daß er ganz und gar von griechischer Philosophie beherrscht ist und auch offen für dieselbe eintritt, obwohl er sich dadurch in eine oppositionelle Stellung zur altorthodoxen Theologie, d. h. zu den Traditionen seiner eigenen Schule setzt. Das Eindringen und Obsiegen des griechischen Geistes in die islamische Theologie ist also noch bei diesem späteren Vertreter derselben zu beobachten. Seit Avicenna ist dieses das allgemeine Entwicklungsgesetz islamischen Geisteslebens, das man in seinen Phasen in den verschiedenen Jahrhunderten feststellen kann. Die Nachrichten, die Lahígi selbst in seinem Werke gibt, erlauben es, sogar bei den großen Gegnern Avicennas, Rázi und Taftazáni dieses selbe Gesetz wirken zu sehen. Sie bekämpfen Avicenna nur in einzelnen seiner Thesen, bewegen sich dabei aber durchaus im Banne griechischer Gedanken. Noch viel deutlicher tritt dieses Entwicklungsgesetz bei den Avicenna freundlich gesinnten Theologen auf. Die interessante Tatsache ist vor allem zu konstatieren, daß der „Heide" Avicenna von orthodoxen Theologen des Islam gegen die Angriffe anderer Theologen verteidigt wird. Eine der auffälligsten Beispiele für jenes Gesetz ist schließlich Lahígi, der eine strenge Orthodoxie vertritt, dabei sich aber so sehr den Gedanken Avicennas nähert, daß man einen unmittelbaren Schüler dieses Meisters zu hören glaubt. Seine Lehren über die Wissenschaft, das Sein und dessen Modi, die Ursachen, das Wesen der Naturdinge (Hyle und Form), die Gesetzmäßigkeit im Naturgeschehen, das Wirken Gottes, den Nus usw. sind durchaus in griechischem Geiste gehalten[1]).

---

[1]) Das Werk Schahristanis: „Die Bekämpfung der griechischen Philosophen" (musàraat alf.) findet sich hier S. 31 und auch bei Schirázi unter dem Titel: Der „Totschläger der griech. Philos." (musári'alf. bei i. Hall. almusàraàt). — vgl. ferner: Kantstudien XVII 483.

Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rázi 1209 † und ihre Kritik durch Tusi 1273 nach Originalquellen übersetzt und erläutert mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen, Leipzig 1912.

Mit dieser Veröffentlichung werden der vergleichenden Religionswissenschaft Dokumente vorgelegt, die im Mittelalter des Islam für lange Zeit und breite Kreise die Theologie ausmachten. Sie wurden wegen ihrer klaren und kurzen Form als Kompendium der philosophisch orientierten Theologie benutzt. Aus ihnen ersieht man, welche Probleme für die höher gebildeten Muslime im Zentrum des Interesses standen und wie sie behandelt wurden. Die Stellung und Behandlung der Probleme ist eine durchaus philosophische. Nach Avicenna und Gazali sind alle maßgebenden Theologen im Islam in der griechischen Philosophie ausgebildet oder wenigstens über sie genügend orientiert. Sie kennen ihren Altmeister Avicenna von Grund auf und wenn sie auch in einzelnen Fragen gegen ihn Stellung nehmen — dieses beweist ihre geistige Selbständigkeit — bewegen sie sich doch durchaus in den Bahnen des philosophischen Denkens. Mit Rázi ist der Punkt der Entwicklung gegeben, in dem die große Masse der gebildeten Muslime sich mit der griechischen Philosophie zu befassen anfängt, zuerst aber noch mit einigem Zagen und manchen Polemiken gegen das „Heidnische" in Avicenna zu Werke geht, um in der weiteren Entwicklung (z. B. Igi und Gurgani) sich dem philosophischen Denken unbefangener zu öffnen.

Die Kritik Tusis zeigt deutlich, daß das Verständnis der griechischen Philosophie in theologischen Kreisen im XIII. Jahrhundert im Fortschreiten begriffen ist. Rázi ist vielfach ganz unsicher. So versagt er in der Erklärung des Wissens Gottes (S. 57), schwankt selbst in seinen Begriffen (z. B. der Definition des Wissens S. 57 Z. 4 unt. u. Anm.), unsicher in seiner Beweisführung und mehr auf das Logisch-Formale sehend (S. 58, 6 unt. u. passim), während Tusi die Gedanken sachlich klarer und tiefer faßt (S. 63, 9f., wo Rázi einen Fehlschluß in aliud genus, ex ordine logico in ordinem realem macht. 59, 5 unt.: Das Prinzipielle betonend; 58, 10 unt. usw.). Allerdings begeht auch Tusi ein Versehen, indem er die Möglichkeit eines Instrumentes der Schöpfung damit widerlegt, daß er die Frage nahezu zu einer Wortfrage macht (S. 35 A. 1), was sie in der Tat nicht ist. Die Korrekturen, die Tusi (passim) an den Äußerungen Rázis über die griechischen Philosophen vornimmt, sind gerade für das Besserwerden des Verständnisses der griechischen Gedankenwelt beachtenswert. Das auch für das Verständnis der älteren Theologie ein Gewinn erzielt wird, zeigt die Behandlung der Modustheorie des abu Háschim, die deutlich ein Inhaerens und das Inhaerenzverhältnis unterscheidet (S. 63, 2f. u. ib. Z. 28, ferner 72 Mitte), ersteres sogar als etwas der Gottheit nicht „Anhaftendes" bezeichnet. Jene uns fremde Gedankenwelt (im Grunde die Lehre der Vaischesika von der Inhaerenz) wird dadurch in wünschenswerter Weise beleuchtet. An der Oberfläche haften ferner die Beweise Rázis, daß das formelle Objekt des Sehens das Sein ist (70). Vielleicht könne das des Hörens einen gleichweiten Umfang haben. Die Hörbarkeit des innergöttlichen Wortes und visio beatifica soll damit als annehmbar erwiesen werden. Die

itik Tusis nimmt sich dagegen sehr kühl und nüchtern aus. Ähnliche Ober-chlichkeiten begeht Rázi 75—76 (duo agentia in unum obiectum), 76 Mitte, unt. (die Konsequenzen der Handlung), 81 (naive Antwort auf die bekannte hwierigkeit gegen die freie Handlung betr. den sensus compositus und divi-r) usw. Aus dem vorliegenden Werke läßt sich also derjenige Geist charak-risieren, der den Kampf gegen mehrere Thesen Avicennas unternommen hat. e Verteidiger der griechischen Philosophie haben sich von nun an gegen izi zu wenden und seine Aufstellungen zu erschüttern. Wie leicht ihnen eses gelingt und wie sicher und überlegen sie sich ihrer Sache fühlen, zeigt usi. Noch schärfere Kritik üben spätere Theologen z. B. Kuschgi, Schirazi 640 †), Lahígi usw. Im ganzen kann man sagen: Es ist der islamischen ekulativen Theologie und Philosophie nicht schwer gefallen, die Bedenken ázis abzuwehren und dem griechischen Geistesleben die Bahnen, auf denen in den Islam eindrang, offen zu halten.

Die Übersetzung des Kompendium (muhassal) Rázis (vgl. die Rezension: rchiv XX. Bd. 1907 S. 411f.), dieses Merksteins der islamischen Philosophie, nunmehr beendet. Die allgemein philosophischen Teile sind in dem Werke edergegeben: Horten: Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi onn 1910), die Aufsührungen über die Modustheorie in ZDMG. Bd. 63 S. 303 s 324. Danach waren noch die theologischen Teile zu geben (von S. 106 des ab. Teiles), die hier also vorliegen. Sie bilden ein größeres Ganze mit meinen rigen Veröffentlichungen über islamische Theologie („Die philosophischen obleme", „Rázi und Tusi", „Abu Raschíd" und „Die philosophischen steme"), die Bausteine zu einer allseitigen Darstellung der philosophischen eenbildungen der ersten Zeit des Islam sein wollen. Die philosophische urteilung der einzelnen Lehren und die Wertung der Gedanken Rázis im ergleiche zu Tusi und anderen vom logischen und ideologischen Standpunkte eine Aufgabe, die erst nach eingehenden Vergleichen mit früheren und äteren Systemen in historischem Sinne erledigt werden kann.

Der Anhang bringt eine Zusammenstellung philosophischer Termini im rabischen. Er zerfällt in zwei Teile, das eigentliche Lexicon und die Termino-gie der „Thesen" Avicennas, die mit den „Definitionen" Gurganis und den usdrücken der „Erlösung der Seele" (eines Werkes Avicennas) als besondere nheit zusammengefaßt wurden. Die Berechtigung zu dieser Gruppierung t Forget in seiner Ausgabe der „Thesen" bereits ausgesprochen. Avicenna in denselben bestrebt, den Anfänger in die Philosophie einzuführen und esonders die Terminologie zu fixieren. In der historischen Entwicklung nd sie in der Tat auch zu einem Maßstabe der philosophischen Ausdrucks-eisen geworden. Eine verwandte Tendenz verfolgen Gurgani und Arabi in ren Lexicis. Es ist daher berechtigt, diese als die Grundlagen der philo-phischen Terminologie gesondert für sich zu betrachten.

Es ist eine anerkannte Tatsache, daß die gesamte höhere Geisteskultur s Islam von philosophischen Voraussetzungen durchdrungen und getragen ird. Wollen wir uns daher dieses eigenartige Geistesleben in der Weise ver-genwärtigen, in der es einst wirklich war, und wollen wir es so nachdenken, ie es gedacht wurde, dann können wir die ihm zugrunde liegenden philo-

sophischen Gedanken nicht außeracht lassen. Der Einfluß der Philosophie erstreckt sich im Islam nicht nur auf die Theologie, die Koranexegese und Traditionswissenschaft, sondern auch auf die Geschichte (ibn Haldán), die Naturwissenschaften (besonders in Einleitungen und allgemeinen Erörterungen), die Medizin (z. B. die „Allgemeinbegriffe der „Medizin", ein Werk Avicennas), die Mystik, Ethik und sogar die Poesie, insofern sie das eine oder andere dieser Gebiete (z. B. die Mystik) berührt. Daher ist es im Interesse der Erschließung der islamischen Geisteskultur berechtigt, die philosophischen Termini, deren Klarstellung mit besonderen Schwierigkeiten verbunden ist, eingehend zu behandeln.

Nicholson, Reynold A., The Kashf al-Mahjúb by 'Alí b. 'Uthmán al Jullábí al Hujwírí in: E. J. W. Gibb Memorial Series. vol. XVII, 1911. S. XXIV + 443, gr. 8⁰.

In dem vorliegenden stattlichen Bande erschließt Nicholson, der Meister in der Kenntnis der islamischen Mystik, weiteren Kreisen den ältesten mystischen Text der persischen Literatur. Der übersetzte Text: „Die Enthüllung des Verschleierten" ist ein späteres Werk des Gaznawi (ca. 1073 †). Er gibt eine historische und dogmatische Darstellung der Mystik im Islam. Diese eigenartige Form der Erlebnis- und Gefühlsreligion ist sowohl in ihrem Asketismus als auch ihrer pantheistischen Spekulation (die die Welt als Phänomen auffaßt und Gott als das eigentliche Sein, der Realgrund der Phänomene) ein indischer Einfluß, der sich in koranische Formeln zu kleiden sucht. Im Islam selbst hat er jedoch eigenartige Umgestaltungen erfahren, wie die Lehren der einzelnen Meister, die Gaznawi aufzählt, zeigen. Jeder schildert in seiner Weise das ihm eigene religiöse Erlebnis und gelangt dabei vielfach zu besonderen dogmatischen und ethischen Aufstellungen. Trotz der harmonisierenden und apologetischen Tendenz des Gaznawi leuchtet deutlich durch, daß in der mystischen Strömung zwei Richtungen geltend waren, eine extreme — die ausgesprochen pantheistische — und eine gemäßigte, die die pantheistischen Ideen als heterodox ablehnte. Letzterer gehört Gaznawi an. Nach ihm ist die Substanz des menschlichen Ich unvergänglich. Sie wird also auch im Nirwana nicht von Gott absorbiert. Die menschlichen Eigenschaften fallen jedoch bei dem Versinken in die Gottheit der Vernichtung anheim. Durch die Lehre von diesem gemäßigten Nirwana sucht Gaznawi buddhistisches und islamisches Gedankengut zu harmonisieren. — Der Mensch besteht nach Gaznawi aus vier Teilen: dem Geiste (sirr), dem Pneuma, der sensitiven Seele und dem Leibe (S. 309; S. 199 werden nur drei aufgezählt). Diese bilden konzentrische „Sphären", deren innerster Kern der Geist und deren äußerste Schale der Leib ist. Die Ewigkeit des Lebensgeistes, eine weitverbreitete Lehre (S. 266) wird von Gaznawi entschieden abgewiesen. Er ist sehr bestrebt seine Orthodoxie hervorzuheben, besonders auch durch seine Polemik gegen die liberalen Theologen.

Die Zusammenstellung mystischer Termini S. 367ff. ist als Ergänzung der bekannten mystischen Lexika von Arabi 1240 †, Káschi (Abdarrazzák) 1330 † und Gurgáni 1413 † sehr dankenswert. Sie zeigt, wie mystische Aus-

ücke durch Schultradition zu sehr abliegenden Bedeutungen gelangen können. on der philologischen Kritik darf also dagegen kein Bedenken erhoben werden, ß man diese Termini „freier" übersetzt, ohne sich an die Grundbedeutung enge anzuschließen; denn diese „freiere" Übersetzung gibt den Gedanken eder, den der Autor ausdrücken will, während ein Festhalten an der Grund-deutung einen anderen Gedanken wiedergeben würde, also eine geradezu hlerhafte Übersetzung bedeutete. Tauhid = unification (385,5 unt.) be-ichnet z. B. vielfach schlechthin Gott (Bekenntnis und Preis der Einheit ottes) und sogar den Gedanken, daß Gott die Universalursache des Welt-ls ist. Der eigenartigen Biegsamkeit der arabisch-persischen Termini ist icholson in der Weise trefflich gerecht geworden, daß er in kritischen Fällen ne entsprechend freie Wiedergabe findet[1]). Die Haschwíja, über deren ehren ich in dem Buche: Die philosophischen Probleme der spekulativen eologie 1910 mehrere Berichte beibringen konnte (vgl. auch Zeitschr. f. ssyr. 1911 Bd. XXVI S. 196) treten bei Gaznawi als Anthropomorphisten

---

[1]) Statt Sulami (Azdi 1021 †) ist nunmehr mit Mart. Hartmann Or. L. Ztg. 912 Sp. 128 Sullami, der Begründer der Lehre von der mystischen Stufen-iter, Klimax zu lesen: Die Termini sind durchgängig diejenigen der Philo-phen: hudút („origination" S. 280): zeitliches Entstehen, muhdat (phä-omenal; 270): zeitlich entstanden, tasdík (verification; 286): Fürwahrhalten, Glauben", sirr (heart; 309 u. oft): reiner Geist, der abstrakt denkt und Gott schauen kann, kaifíjat (nature; 308): Eigenschaft im Gegensatz zur Sub-anz, aijárán (hidden spiritualist; 100): Mystiker die jegliche Kultur ver-botten (und vielleicht ganz unbekleidet umhergehen vgl. ʿar — nach indischem orbilde), gama ʿa bain aššari ʿah wal hakikah (he combined the Law and the ruth; 139): er betätigte sich gleichzeitig in der praktisch-ethischen wie ch der theoretisch-kontemplativen Seite der Religion, ʿain (the true idea; 9 unt.): die konkrete Wirklichkeit („das Individuum"), baká (subsistance; 35), vielfach: „unvergängliche Dauer", S. 204: the qualities of a horse are tered by „mortification", doch wohl „Dressur" (wenn auch der arabische erminus für beide derselbe ist), mugassam (incarnate; 224): mit einem Körper sgestattet (auch ohne Inkarnation), intikál (transmigration; 236): räum-che Bewegung (die für ein unkörperliches Wesen wie Gott undenkbar ist nd tagzia = Zusammensetzung aus Teilen), huwíja (the Absolute; 238): ie Individualität (die absolut besteht, also Gott — mit pantheistischen rundgedanken!), máhall i hawadit (locus of phenomena; 244): Substrat eitlich entstehender Akzidenzien (das der Veränderung unterworfen ist), aʿtil (denial of the Creator; 257, 1) vielleicht besser: Thesis, daß Gott keine inwirkung auf die Welt ausübt (Wurzelbedeutung: müßig, tatenlos sein), ie Bahshami sekt (295) sind die Anhänger des abu Háschim 933 †, der mehr-nals genannte Sulami ist unter dem Namen Azdi 1021 † bekannt. Die Ver-eichnisse f. 421 ff. sind sorgfältig gearbeitet (Bangári fehlt). Eine chrono-ogische Zusammenstellung der genannten Mystiker würde den geschichtlichen berblick erleichtert haben.

auf, was mit ihrer anderweitig bekannten intellektuellen Rückständigkeit übereinstimmt.

Folgende sind die Themata der Mystik, die Gaznawi von dem Standpunkte einer durchaus idealistischen und durchgeistigten Lebensauffassung aus behandelt: Gotteserkenntnis, Wert der Armut, mystische Reinheit, das Mönchsgewand (Bettlergewand, ein Symbol der Weltentsagung), das Streben, von den Menschen verachtet und getadelt zu werden, Glaube, Reue, Geselligkeitstugenden, kurz: Regeln für jede Betätigung des Lebens. Möge dieses Werk zum Verständnisse islamischer Gedankenwelt beitragen.

Nicholson, A. R., The Tarjuman al-Ashwaq, a collection of mystical odes by Muhyiddin ibn al-Arabi; London Royal Asiatic Society 1911; VII + 155 S. 8°.

Arabi 1240 † gilt als der bedeutendste Mystiker im Islam. Seine Gedankenführung und Weltanschauung kennen zu lernen ist daher ein lebhafter Wunsch mancher Forscher. In seinen hier vorliegenden Gedichten scheinen seinen philosophischen Lehren nur stellenweise durch, und ohne den beigegebenen Kommentar, den Arabi selbst zu seinen mystischen Liebesgedichten verfaßte, wären deren tiefere Gedanken wohl unerkennbar geblieben. Arabi ist ein pantheistischer Mystiker. Die Welt ist die Summe der Differenzierungen der göttlichen Substanz, d. h. „der Namen Gottes". Das Glück des Menschen besteht in dem Aufgehen in der Gottheit, dem Nirwana. Das Weltall stellt sich in drei Stufen dar, dem Weltintellekte, der niederen, sublunarischen und der zwischen beiden liegenden mittleren Welt. Diese vermittelt die Einwirkungen von der Geisteswelt zur niederen Welt und ist mit der Natur des sensitiven Principes ausgestattet zu denken. Der Lebenskampf besteht in einem Streben nach dem Geistigen, den Visionen des Göttlichen in der jenseitigen immateriellen Welt. Alle Religionen sind gleichwertig. In der Religion der Liebe werden alle zu einer höheren Einheit und zu wahrhaft edler Toleranz zusammengefaßt. Jede Religion ist eine berechtigte Offenbarungsform der einen großen Weltreligion. — Indische und neuplatonische Lehren durchdringen sich hier zu einer schönen Harmonie.

Mit diesem Mystizismus berührt sich in manchen Punkten die Philosophie der Babi-Behai-Sekte. Sie gibt dem Neuplatonismus mehr Spielraum und macht gegen den extremen Pantheismus Front. Die Literatur über diese moderne Erweckungsbewegung im Islam und ihre Geschichte findet man übersichtlich zusammengestellt und mit Verständnis erläutert von Römer, Dr. Hermann: Die Babi-Behái. Potsdam 1912. Drei dieser Gedichte des Arabi wurden in deutscher Übertragung mit Kommentar und orientierender Einleitung besonders herausgegeben: Horten, Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi. Bonn 1912. S. 18. Die Einleitung bespricht die drei Hauptzweige der islamischen Mystik (den christlichen, griechisch-persischen und indischen), die Weltanschauung Arabis und das Wesen der mystischen Intuition, die mit der Seinslehre der Philosophen (Kontingenzbeweis) verglichen wird. Vgl. Theol. Litrztg. 1912 Sp. 450.

al, Shaikh Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia: a contribution to the history of muslim Philosophy; London 1908. XII + 195 S.

Der Verfasser bemerkt in der Einleitung, die Perser seien nur für eine rflächliche Betrachtung der Dinge geeignet. Glücklicherweise trifft diese hauptung in ihrer naiven Allgemeinheit nicht zu, leider bewahrheitet sie n aber bei dem Verfasser selbst. Sein Buch ist von der Psychologie eines –20jährigen Knaben aus geschrieben. In den Kreis der persischen Philohie sind hineingezogen die Lehre des Zaroaster, der Manichaeismus, die misch-theologischen Streitigkeiten, das Ismaëlitentum usw. also alles s Weltanschauung bedeutet und zwar mit großem Rechte. Dabei laufen rdings die allerschwersten Mißverständnisse unter, die aufzuzählen überssig ist, da das Buch keinen Anspruch darauf erheben kann, wissenschaftlich st genommen zu werden. Da der Verfasser manche noch unbekannte Quellen anzieht, bringt er einiges Neue, das aber jedesmal nachzuprüfen sein wird. ychologisch ist dieser Essay in gewissem Sinne interessant. Er zeigt, wie Psychologie eines Orientalen, die scheinbar eine „moderne Bildung" ergt hat, in wissenschaftlichen Fragen reagiert.

Die Mystik nimmt in der Darstellung einen sehr großen Raum ein, ein weis für die Wichtigkeit, die ihm von persischer Seite beigelegt wird. Die ropäischen Darstellungen von der Gesamtkultur des Islam müssen diesen tsachen Rechnung tragen. In der Erklärung dieses die orientalische Kultur tief ergreifenden Phaenomens der Mystik unterscheidet Ikbal das tiefer gende Wesen von den äußeren Erscheinungs- und Darstellungsformen. e europäische Wissenschaft habe nur auf das Äußere geachtet, wenn sie meint, mit dem Hinweisen auf Neuplatonismus, indische oder altarabische danken das innere Wesen der persischen Mystik begreifen zu können. eses ist vielmehr in den psychologischen, politischen und sozialen rhältnissen der Zeit zu suchen, die zur Weltflucht, Askese und Versenkung Gott (dem Wesen der Mystik) hintreiben mußten. Dieselben Gesichtspunkte rden auch von Prof. Mart. Hartmann (Berlin) zur Erklärung der islamischen ltur mit Glück und guten Gründen betont. Ob dieser im Zeitcharakter gende Hang zur Weltflucht und Flucht ins Jenseits nun neuplatonische er indische Gewandung anlegt, ist für sein Wesen durchaus gleichgültig. r Nachweis dieser äußeren Einflüsse erklärt also fast nichts und wendet Aufmerksamkeit auf Nebensächliches. Sicher ist an dieser beachtensrten Auffassungsweise, daß ein so tiefliegendes und delikates Problem wie s religiöse Leben der mystisch Denkenden und Empfindenden nicht als neingetragene äußere Kultureinflüsse restlos verstanden werden kann. — hr im Recht ist Jkbal auch, wenn er der Ansicht entgegentritt, daß mit icenna und Gazali die islamische Philosophie zu Ende gegangen sei. Es leicht verständlich, daß ihm, dem Orientalen, der mit der orientalischen dankenwelt in engerem Kontakt steht, wie ein Europäer, die genannte Anht als etwas Ungeheuerliches erscheint. Fällt doch die philosophische wegung in ihren breiten Strömen erst in die Zeit nach Gazali. — Würde r Verfasser sich möglichste Beschränkung in allgemeinen Beurteilungen und

Überblicken auferlegen und seine Tätigkeit auf die Herausgabe einzelner Quellen konzentrieren, dann könnte er der Wissenschaft sicher noch manche Dienste leisten. (Ein anderes Urteil s. unten sub No. 125.)

Von islamischer Philosophie ist in einer Studie von Dr. S. Horovitz: Die Psychologie des Aristotelikers ibn Daûd (Breslau 1912, Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars für das Jahr 1911) viel die Rede. Die Denkweise dieser jüdischen Philosophen ist durchaus identisch mit der Avicennas. Die Ausführungen des Verfassers geben ein klares Bild der psychologischen Lehren des i. D. Von einzelnen Ungenauigkeiten abgesehen bedeutet diese Arbeit einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, die eine für Christentum, Judentum und Islam in den Grundzügen gemeinsame Gedankenwelt darstellt, in der dem Islam zweifellos den Vorrang zukommt[1]).

Sauter, Constantin: Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik. Freiburg, Herder, 1912. S. 114.

Die islamische Philosophie stellt der geschichtlichen Forschung die Aufgabe, ihren Werdegang aus der griechischen und ihren Übergang zu der lateinischen-mittelalterlichen Philosophie aufzuklären. Zu dem letzten Teile dieser Aufgabe will S. einen Beitrag liefern, indem er zu seiner Schilderung Avicennas sich ausschließlich auf die den Scholastikern bekannten, lateinischen Übersetzungen stützt unter Nichtbeachtung der modernen Übersetzung (Horten: Die Metaphysik Avicennas; Halle 1907) und anderer orientalistischen Arbeiten. Die bedenklichen Konsequenzen dieser Arbeitsmethode zeigen sich jedoch fast nur in den einleitenden Kapiteln (auf fast jeder Seite mußte ich Fehler notieren), während die philosophischen Ausführungen des zweiten Teiles, also das Wesentliche. sehr zutreffend sind. Dadurch ist der Beweis geliefert, daß auch Nichtorientalisten bis zu einem gewissen Grade an der Lösung der genannten großen Aufgabe mitzuarbeiten berechtigt sind. Die wichtigsten philosophischen Lehren sind ja auch in den lateinischen Übersetzungen erkennbar und können daher auf Grund dieser geschichtlich (Trennung des aristotelischen Kernes von den späteren Weiterbildungen) behandelt werden. Es muß jedoch betont werden, daß das Bild des lateinischen Avicenna in manchen Zügen von dem des arabischen verschieden ist. Es hat den Anschein, daß Avicenna in seiner lateinischen Gestalt kein gläubiger Muslim war und die Lehre von der doppelten Wahrheit gelehrt habe[2]). Nichts-

---

[1]) Die Lehren des i. Daud erinnern sogar in ihrem Wortlaute stark an Farabi und Avicenna. Neues ist bei i. D. nicht zu verzeichnen. Viele polemische Bemerkungen des Verfassers hätten fortbleiben müssen. An diesem Orte ist ferner zu nennen: Horovitz, Dr. S., Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Ein Vortrag. 18 S. 1911. In: Schriften, herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

[2]) Dabei geht es nicht ohne Widersprüche ab. S. 111 erkennt S. auf Grund unzweideutiger Texte an, daß (Muhammad) der Prophet eine übernatürliche, alles menschliche Maß nicht nur graduell, sondern wesentlich überschreitende

gt dem arabischen Avicenna ferner als dieses. — Gott erscheint unserem hilosophen (S. 89, 15) nicht nur als der erste Beweger — bei Averroes tritt ieser Gedanke in den Vordergrund —, sondern als der Verleiher des Seins lmûgid). Auch Averroes hat in seiner lateinischen Gestalt das Schicksal lebt, zum Freidenker gestempelt zu werden, obwohl gerade er mit besonderer ngstlichkeit an der Orthodoxie des Islam hängt. Daß Gott die materiellen ndividua nach ihrer ganzen individuellen Wirklichkeit erkennt, lehren beide hr deutlich. In einem Punkte scheint mir das frühe Mittelalter eine bessere enntnis als das spätere zu haben. Wie bereits de Boer 1894 gefunden hat (Die idersprüche der Philosophie S. 63, 101—103), ist Averroes Pantheist oder at wenigstens solche Tendenzen. In der Zusammenstellung des Averroismus it den pantheistischen Lehren eines Amalrich und David in der Verurteilung on 1215 (S. 23—25) könnte eine richtige Tradition hierüber liegen.

Den wenigen Orientalisten kann man es nicht sehr zum Vorwurfe machen, aß sie die philosophische Literatur etwas außer acht gelassen haben. Wohl ber kann man es den sehr zahlreichen Gelehrten, die sich mit der Geschichte er mittelalterlichen Philosophie befassen, verargen, daß sie die lateinischen bersetzungen der islamischen Philosophen bisher noch nicht in textkritischer eise ediert haben. Wenn dadurch auch für die Textkritik des arabischen riginals nichts besonderes Wertvolles erzielt werden sollte, so würde dadurch och der Einfluß der Muslime auf das Abendland verständlicher werden. Zueich müßten die Zitate aus den muslimischen Philosophen bei den Scholstikern gesammelt und untersucht und vor allem der Einfluß jener auf die ehren der christlichen Philosophen klargestellt werden.

Als Ganzes ist die Arbeit Sauters sehr zu begrüßen. Sie bedeutet eine Einhrung in die scholastisch-muslimischen Beziehungen im Mittelalter. Die ider sehr zahlreichen Fehler sind dem gegenüber zu entschuldigen. Sie beeffen meistens nur solche Punkte, die sich auf orientalistische Fragen und den iginalen, arabischen Avicenna beziehen. Zu dessen Verständnis ist die Kenntis der islamischen Umwelt erforderlich, die zur Zeit Avicennas eine ganz staunliche, an moderne Verhältnisse erinnernde Höhe erreicht hatte, was is der Biographie Guzgánis und seiner Einleitung zur „Genesung der Seele" ervorgeht. (Vgl. meine Rezensionen desselben Werkes in ZDMG. 66, 75ff. Theol. Litztg. 1913 No, 6 Sp. 173. Zeitschr. f. Phil. u. philos. itik Bd. 152.)

---

rkenntnis besessen habe. Dann muß dieser göttlichen Erleuchtung die Philophie untergeordnet sein, was Avicenna in der Tat lehrt und zwar gerade an r Stelle, wo S. nach dem Lateinischen einen Rationalismus bei Avicenna eht (S. 107f. Horten: Metaphys. Avic. 633). Als etwas „Überwundenes" . 7, 8) erscheint ihm also der Islam nicht. Wenn man die jenseitige Vergeltung s eine geistige auffaßt, ist man ebensowenig ein Verteidiger der doppelten ahrheit (108, 23), als wenn man den koranischen Ausdrücken von „Augen ottes" usw. einen übertragenen Sinn unterlegt.

Bauer, Dr. Hans: Die Dogmatik al-Ghazális nach dem zweiten Buche seines Hauptwerkes; Halle a. S. 1912; 77 S. 8⁰.

Zur Lösung der kulturhistorischen Aufgaben, die der Islam stellt, sind neben der philologischen Schulung die speziellsten Fachkenntnisse der einzelnen Kulturgebiete erforderlich. Die Geisterwelt des Gazali 1111 † vereinigt Theologie, Mystik und Philosophie. Eine ausgezeichnete Vorschule für das Verständnis seiner Gedankengänge ist die christliche Scholastik, die der Verfasser der vorliegenden trefflichen Arbeit schulmäßig kennen gelernt hat. Daher ist er in der Lage, die schwierigen Originaltexte zu verstehen und adäquat wiederzugeben. Er bietet in der genannten Arbeit weiteren Kreisen eine treffliche Übersetzung eines wichtigen Abschnittes aus dem Hauptwerke Gazalis: ,,Die Neubelebung der Religionswissenschaften" dar, die er mit erläuternden Anmerkungen ausstattet. Die Stellung G.s zu den Philosophen und liberalen Theologen tritt dadurch deutlich hervor und damit zugleich auch seine Lebensaufgabe, eine umfassende Darstellung der herrschenden mystischen und religiösen Ideale des Islam zu geben. Da Gazali, der bekannte Gegner Avicennas und Farabis, auch heute noch im islamischen Oriente maßgebend ist, besitzt diese Arbeit sogar ein aktuelles Interesse. Vgl. meine Bespr. ZDMG. 1913; 67, 563—65, wo gezeigt wird, das Gh. nicht so sehr Philosoph, sondern mehr Mystiker ist. Den Sinn wichtiger philosophischen Probleme übersieht er vollständig in der Formulierung seiner Gegner, der liberalen Theologen.

Taeschner, Franz: Die Psychologie Qazwínis. (Kieler Dissertation. Tübingen 1912. 67 S.

Kazwini 1283† ist der Plinius des islamischen Orients. In seiner Kosmographie gewährt er uns einen umfassenden Einblick in die Geisteskultur seiner Zeit. Durch die Arbeiten von Prof. G. Jacob, H. Ethé. Ruska und Ansbacher wurden wichtige Teile dieses Werkes, das den Titel trägt: ,,Die Wunder der Geschöpfe und die Denkmäler (‚Spuren' d. h. Wirkungen der menschlichen Tätigkeit) der Länder" allgemein zugänglich gemacht. Taeschner verfolgt diese Aufgabe weiter, indem er in präziser und klarer Weise die psychologischen Abschnitte übersetzt und erläutert. Die Lehre von den Seelenkräften (vgl. auch H. Ethé: Morgenländische Studien, S. 125ff.: ,,Die Körper- und Geisteskräfte nach Kazwini") fußt durchaus auf Farabi und Avicenna, von denen manches wörtlich entlehnt zu sein scheint. Die Anordnung der achtzehn Tugenden, die ziemlich systemlos zu sein scheint, verrät keinen griechischen Zug. Die Art der Behandlung (Erläuterung durch Beispiele) ist die sufische, die in dem Tabakat immer wiederkehrt. Griechisch ist jedoch die Auffassung, daß die Tugend die goldene Mittelstraße zwischen zwei Lastern bedeute (32 Mitte), z. B. die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit. In den Lehren über die eine Wunderkraft ausübenden Seelen treten platonische Gedanken deutlich zutage: In der himmlischen Welt (54f.) sind Archetypen vorhanden, die die Arten der irdischen darstellen. Sie sind also subsistierende Spezies, d. h. platonische Ideen, die die sublunarischen Dinge dirigieren: jeder Archetypus die ihm wesensgleiche Art. Durch Emanation aus diesen

reinen Geistern der Himmel erkennen die reinen, lichtartigen Seelen auf der Erde die Wesenheiten der Dinge. Die Vorherbestimmung der Ereignisse durch die Sternenwelt geht so weit, daß in belanglosen Vorgängen z. B. dem Zerbrechen eines Glases (65, 6) oder dem Ausschütten von Wasser aus einem Schlauche (67, 11ff.) Zukünftiges wie in Indizien enthalten ist — zweifellos von den himmlischen Wesen mit Absicht hineingelegt. Der Wahrsager und Hellseher kann aus diesen Anzeichen die Ereignisse also voraussagen. Die naive Art und Weise, wie die wundersüchtige Psyche des Menschen im Mittelalter auf die Betrachtung der Natur eingestellt war, findet dadurch eine lehrreiche Illustration. Zu einzelnen Punkten der Übersetzung möchte ich folgendes bemerken:

Unter Kainat 9,3 versteht der Araber die dem Werden und Vergehen (dem kaun und fasad vgl. ZDMG. 1911 Bd. 65 S. 539ff.) unterworfenen Dinge, also alles Vergängliche, Veränderliche, Gewordene im Gegensatz zu den Geistern, die in instanti durch Schöpfung entstehen d. h. nicht allmählich geworden sind und deshalb auch nicht in dem Sinne veränderlich sind wie die materiellen Dinge. Den Begriff „Existenzen" würde er durch wugudat ausdrücken. — Alle aus Elementen gebildeten Dinge werden mauludat, hier muwalladat genannt, einschließlich der Metalle. Die wörtliche Übertragung dieses Terminus mit „die Erzeugten" führt also leicht zu unadäquaten Vorstellungen, weshalb der im Mittelalter geprägte Terminus: „die Komposita" zu bevorzugen ist. Hiss (ib. 8ff. „Gefühl") = sinnliche (innere und äußere) Wahrnehmung. Kazwinis Stil charakterisiert sich durch viele Einschachtelungen und Schwerfälligkeit. T. hat dieses Kolorit beibehalten wollen. An vielen Stellen wünscht man jedoch im Interesse des Deutschen eine größere Zerlegung der Perioden. — „Zerfällt in Abschnitte" (12, 2) = Text; erstreckt sich auf viele Dinge; „Sinneswahrnehmungen" (12, 1 unt.) = die bekannten Sinnesorgane; „er übertrug ihm die Macht über die geistigen Substanzen" (13, 6) = Text: „er übertrug den geistigen Substanzen die Macht über dasselbe" d. h. das Gehirn, so daß der Verstand die Fähigkeiten desselben in seinen Intentionen beliebig verwenden kann; „Realitäten" (13, 18) = eigentliche, innerste Wesenheiten; „der tierischen Richtung" (14, 1) = freier: den tierischen Funktionen. Subjekt ist 15,6 wohl alma'lum in dem Sinne: Der Mensch als Objekt des Selbstbewußtseins, also das „Ich" erkennt in allseitiger Weise alle erkennbaren Dinge (der Außenwelt), ohne dabei ein Verlangen zu besitzen, sein eigenes Wesen (seine Innenwelt) zu begreifen. 'Amr (ib. 11 „Macht", Befehl) bezeichnet die Welt des Logos — wird wenigstens in diesem Sinne von den Philosophen verstanden (nach dem syr. mimar) — „Wir (16, 14ff.) haben als Wahrheit gefunden (konstatiert), was unser Herr uns verheißen hat". Zu dem Gedichte Avicennas über die Seele (18f.) wurden die in ibn abî Usaibi'a (II 10) und tis'rasâ'il (Konstantinopel 1298: Neun Abhandlungen Avicennas S. 129f.) vorliegenden Textzeugen wohl deshalb nicht herbeigezogen, weil sie nicht Wesentliches beitragen. Interessant ist, daß Avicenna Vers 17 auf eine Stelle des neuen Testamentes anspielt (I Kor. 2, 9), die von den Philosophen (z. B. Farabi: Ringsteine Nr. 22, meine Übersetzung S. 19, 22f.) häufig zitiert wird. Über die Geschichte dieses Zitates vgl. Macdonald:

The life of Gazàlì IAOS. 1899 Bd. 20 S. 76 A. 2. Die „tief eingewurzelte“ (ràsiha) Disposition (22, 2) ist identisch mit dem habitus nach Aristoteles. „Man kam (22, 4f.: in A. 2 trifft Fleischer das Richtige) dazu (in der Definition der Charaktereigenschaft) die Bestimmung hinzuzufügen, daß sie tief in der Seele eingewurzelt sein muß, weil jemand z. B. nicht als freigebig (mit dem habitus der Freigebigkeit behaftet) bezeichnet wird, der nur aus bestimmten Anlässen . . . die Handlung des Gebens ausübt“. „Man (ib. 9ff.) stellte ferner die Bestimmung auf, daß die Handlungen mit Leichtigkeit erfolgen und zwar nur aus dem Grunde, weil . . . .“ „Form“ (ib. oft = hai'a) ist identisch mit: dispositio. Die Gegenüberstellung von Offenbarung und natürlichem Verstande (I 306, 1f., Übers. 22, 15ff.) erinnert an die theologischen Diskussionen über die Frage, ob es eine natürliche Sittlichkeit gebe, auch unabhängig von der Offenbarung. Kazwìnì entscheidet sich hier für die liberale Thesis. — Der Mensch kann eine Tugend entweder absolut neu erwerben „oder (23, 3 min nafsihi) an seiner Seele eine Anlage vorfinden, von der aus er zu einer anderen (Tugend, die dann also nur teilweise neu erworben ist) gelangt.“

Zu beachten ist, daß der Sufi Gunaid 910† I 307, 9 (Übers. 25, 4 unt.) schlechtweg als Pfau (Ta'ùs) bezeichnet wird (vgl. meine Besprechung von Frank: Scheich 'Adi in: Theolog. Literaturztg. 1912 Nr. 14 Sp. 418f. und Nicholson: Kashf al-Mahjùb 189, 1). 'Atà' (wohl ibn 'Atà ib. 150, 9) ca. 930† und Muzàhid ca. 933 (vgl. Horten: philosophische Systeme 428, 8) waren die Zeitgenossen dieses Tà'ùs[1], der also nicht Sarràg (abù Nasr ca. 1050) gewesen sein kann, der ebenfalls diesen Beinamen hatte. — „Dein Vater war ein Renner, dessen Staub nicht gespalten wird (werden kann: 27, 1) — ein Bild, das auch von Philosophen gebraucht wird, die Unerreichbares geleistet haben sollen (vgl. Horten: Verzeichnis philos. Termini 370 Mitte). Der Gedanke ist wohl der, daß der erste Renner soweit voraus ist, daß der von ihm aufgewirbelte Staub sich senkt, bevor der folgende Renner dieselbe Stelle der Bahn erreicht hat. Von diesem wird also der aufgewirbelte Staub des ersten nicht „durchschnitten“. Daß der erste Renner „den Staub nicht durch seinen eigenen Körper teilt“ (ib. A. 2) wird dem Gedanken des Unerreichbaren, der in diesem Bilde ausgedrückt sein soll, nicht genügend gerecht. Ad. 30 A. 4. Auch haffaftu 'àridaija bedeutet: „ich rasierte (wie haffaftu) meine beiden Wangen“ — nach dem stehenden Ausdrucke: hafìf al'àridain = mit geschorenen beiden Wangen. — „Nicht habe ich vor“ (31, 18) = Text: „Ich finde („sehe“) nicht daß die . . .“ Ad. 37, 1. „Das Schlechte, was du nicht von mir kennst, überwiegt das, was du von mir kennst.“ Für „ungezählt“ (39, 12) lies: „ohne Rechenschaftsablegung“. — „Ich sah (40, 19) kein gutes Werk (an andern), das ich nicht bekannt machte, und kein schlechtes, das ich nicht (mit dem Mantel der Nächstenliebe) bedeckte“. — Die Wahrhaftigkeit besteht darin, daß die Zunge (die Rede) mit dem „Gewissen“ (der persönlichen Überzeugung)

---

[1] Kazwìnì nennt (I 57, 9) den Gabriel den „Pfau“ der Engel. Ein geheimnisvoller Pfau (ib. I 165, 7 unt.) erscheint auf dem Berge Schakràn an Stelle eines Lichtes auf einem Leuchter.

i nicht „dem Sinne“ 41, 10) übereinstimmt. Ad. 316, 9: 'in wa scheint mir it: „wahrlich auch“ (ihren Reiter; Übers. 50, 3 u. A. 1) wiederzugeben zu in. — „Die Seelen der Wahrsager stehen in Kontakt mit den geistigen Sub-anzen (58, 10)“. Statt „unterbrochen werden“ lies (59, 18): „endigen“.

Die mit großem Verständnisse ausgeführte Arbeit Taeschners zeigt, daß azwìnì ohne ein Zurückgehen auf neue Handschriften nicht ganz übersetzbar t und daß die Anmerkungen von Fleischer (handschriftl. Berlin Imp. c. otis mscr. 421) mit bewundernswerter Treffsicherheit vielfach das Richtige nden. Die noch nicht übersetzten Teile Kazwìnìs z. B. Botanik (I 245—301) nd Anthropologie (I 322 — 368) usw. müßten nun auch bald eine ebenso orzügliche Bearbeitung wie die vorliegende von Taeschner es ist, erfahren. ie Kenntnis der islamischen Geisteskultur würde dadurch wesentlich ge-innen.

uciani, J. D.: Les Prolégomènes Théologiques de Senoussi. Texte arabe et traduction française. Alger 1908. XII und 245 S.

Sanùsì ist ein gutes Beispiel dafür, wie sehr griechisches Denken in die thodoxeste Theologie des Islam eingedrungen ist. Als Basis seiner theo-gischen Auseinandersetzungen dient ihm die Lehre des Aristoteles von den rteilen und Begriffen. Er ist sich bewußt, daß ohne diese logische Fundierung e Aufarbeitung der dogmatischen Gedankenwelt nicht reinlich vollzogen erden kann. Die innigste Verbindung von theologischem und philosophischem enken ist ihm also Lebensbedingung der Theologie. Auch sonst ist sein enken durchaus von der Philosophie beherrscht. Er sucht z. B. die Prin-pien, aus denen sich die Einteilung eines Gebietes a priori deduzieren läßt, . B. die der vier Prädikate, die eine Handlung als ethische haben kann (17, 1). ie Definitionen sucht er in echt scholastisch-scharfsinniger Weise in allen ren Teilen klarzustellen und gegen verwandte Gebiete abzugrenzen. Das rmelle Prädizieren ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen. In den von m aufgestellten Thesen sind die Termini immer primo et per se zu verstehen. ieses sind bereits die wesentlichsten Eigenschaften des griechisch-philo-ophischen Denkens, die wir in der islamischen Theologie eingebürgert nden.

Die Tendenz dieser Prolegomena richtet sich gegen die liberalen Theologen (67, 3) z. B. ihre Lehren, es gebe eine natürliche Sittlichkeit, die die mensch-che Vernunft auch ohne die Offenbarung erkenne und aufstelle (21), — die kundären, geschöpflichen („empirischen“) Ursachen wirkten aus eigener raft unabhängig von Gott (111) — und die der Basrenser (169, 3), es gebe nen göttlichen Willen (den 'amr = Befehl und Wort, Logos), der außerhalb ottes wie eine selbständige Substanz existiere und die Welt bilde (Demiourgos) – und besonders: Gott besitze keine Eigenschaften in der Form von realen nhaerenzien (ma'ànì; 169, 5). Man könne von ihm nur die (rein logischen) nhaerenzverhältnisse (sifàt, mà'nawìja 169, 6f.) aussagen, d. h. die Bestim-nungen, die sich bei anderen Wesen aus jenen Eigenschaften ergeben in Gott ber mit der Wesenheit zusammenfallen. Die orthodoxe Thesis, Gottes Wesen ei das notwendige Sein, richtet sich ebenfalls gegen die mu'tazilitische: die

innerste und speziellste Bestimmung Gottes sei die Ewigkeit (173, 6). Dabei ist jene orthodoxe Lehre der Begriffswelt der Philosophen entnommen. Mit Waffen, die den „Heiden" (den Griechen) entlehnt sind, bekämpft Sanûsî also die eigenen Glaubensgenossen. — Bakillani wird als „der Imam der wahren Forscher" (101, 5) neben Gazâlî, Râzî (Fahraddîn) und Guwainî zitiert, was auf seine große Bedeutung schließen läßt. Auch über Nazzâm, Gahiz und Tumâma finden sich beachtenswerte Notizen. Die im folgenden zusammengestellten Bemerkungen betreffen einzelne Punkte der im ganzen vorzüglichen Übersetzung.

Mit „adventicité" (3, 3 unt.) kommt L. dem Begriffe des hudût d. h. des zeitlichen Entstehens (ʿihdât Erschaffen in der Zeit) näher als seine Vorgänger mit: „nouveauté". Das auf übernatürlicher Offenbarung beruhende Urteil auch der theologisch Ungebildeten nennt Sanûsî: hukm sarʿî, während man unter „jugement dogmatique" (4 Mitte) ein solches der systematischen Theologie versteht; denn Dogmatik ist die intellektuelle Durcharbeitung der geoffenbarten Sätze, die S. mit jenem Ausdrucke nicht bezeichnen will. — Darûrî könnte in rein philosophischen Texten mit „intuitif" (6, 16) gut wiedergegeben werden. S. überträgt diesen Terminus aber auch auf das Gebiet der durch den bloßen Verstand nicht erreichbaren, sondern nur durch die koranische Offenbarung den Menschen zuteil gewordenen Lehren. Von einer Intuition des inneren und notwendigen Zusammenhanges von Subjekt und Prädikat kann bei diesen Sätzen, die eigentliche Mysterien sind, nicht gesprochen werden. Darûrî bedeutet dann also das mit unzweifelhafter Sicherheit als zum Bestande der Offenbarung gehörig Erkannte, das sich zu anderen Sätzen wie ein Prinzip verhält, also eine gewissere äußere Evidenz. Die innere Evidenz ist das darûrîʿaklî. Ummahât (10, 2 übergangen) bedeutet wohl (in Zusammenstellung mit ʿabaʾ Eltern) die sozialen Verbände oder die Autoritäten der Gemeinden. Mukallaf = rechtsfähiges Subjekt (dem deshalb Pflichten auferlegt werden können) wird vielleicht etwas zu unbestimmt mit „capable" wiedergegeben. ʾIbâha d. h. Freistellung einer in sich indifferenten Handlung, sie zu tun oder zu unterlassen, sie für ethisch indifferent erklären, wird (14, 4 unt.) mit „Autorisation" übersetzt. Es zeigt sich an diesen und ähnlichen Fällen, daß die überaus knappe arabische Terminologie vielfach nicht mit derselben Kürze nachgeahmt werden kann. Man muß zu Umschreibungen greifen und das Prinzip der größten Kürze im Interesse der Deutlichkeit und adäquaten Wiedergabe aufgeben. Wie vortrefflich Luciani in das Verständnis des Textes und der Termini sonst eingedrungen ist, zeigt die Gleichsetzung von tard (gesetzmäßiges Verbundensein zweier Tatsachenreihen im Dasein) mit „correlation positive" und ʿaks (Parallelismus und innere Verbindung der Dinge im Nichtsein) mit „correlation negative" (22 ob.). „Sans que cette relation (von Ursache und Wirkung; 32, 9) soit nécessaire" trifft den Gedanken von: maʿa sihhati — ttahalluf (= „dabei ist es möglich, daß die Wirkung hinter der Ursache zeitlich zurückbleibe" oder: „daß ein Mißverhältnis zwischen beiden eintrete"). **„Relation" (34, 8 unt.) = Verknüpfung nach** Art innerer Notwendigkeit, „créée" (36, 10 unt.), gaʿlîj = auf willkürlicher Setzung (θέσις) beruhend „contraire" (40, 6 unt.) = contradictoire (wie

htig 42, 9 = nakìd), „règle imposée“ (42 Mitte) = willkürliche Annahme gl. IAP. 1897 S. 361), „canonique“ (44, 12 unt.) = auf übernatürlicher fenbarung beruhend (Gegensatz: auf die natürliche Vernunft und die Errung sich stützend), „ni imposé, ni établi (44, 9 unt.) = weder willkürlich fstellbar, noch herstellbar, impénétrabilité“ (47, 1 unt.) = Räumlichkeit er Körper wie 48, 8), „antériorité éternelle“ (48, 1) = die Notwendigkeit r ewigen Existenz, „a posteriori“ (48, 11) = auf deduktivem Wege, „mystique“), 5 unt.) = Realität der Tatsachen, l'optimisme logique“ (112 Nr. 2) = die hre, daß die natürliche Vernunft (ohne Offenbarung) die sittliche Vortrefflichit einer Handlung erkennen und als Norm aufstellen könne (attahsìn al'aklìj) nach 117,1 unt. von den Brahmanen und (119, 5 unt.) liberalen Theologen rtreten, la faveur avec laquelle il considère“ (124, 12) = weil er die unsichere rmutung für richtig hält, auf die sich seine Spekulationen stützen, „prèdoinance et supériorité d'une chose sur une autre“ (150, 3) = willkürliche nahme (oder sophistische Argumentationsweise; tahakkum vgl. Horten: rzeichnis philos. Termini S. 296, 7 unt.) und ursachloses Geschehen („Übergen der einen Wagschale über die andere ohne ausschlaggebendes Prinzip“). ndubitable et forcée“ (160, 3) = in denknotwendiger Evidenz, „attributs s idées“ (162, 6 unt.) = diejenigen Eigenschaften Gottes, die reale Inhärenn (ma'ànì vgl. ZDMG. Bd. 64 S. 391ff.) darstellen (z. B. das Wissen) — Gegensatze zu solchen, die Inhärenzverhältnisse bedeuten (sifàt ma'nawija B. das Wissendsein), „indépendance“ (164, 10) = substanzielle Existenz egensatz: inhärieren in einem Substrate), „correlation“ (170, 11) = innerh notwendige Abhängigkeit und Unterordnung (nicht reziprokes Verhalten). monde moral“ (172, 10 unt.) = die verborgene d. h. göttliche Welt (der stimmungen und Eigenschaften des Wesens Gottes), „modes d'action“ 02, 11) = die Beziehungen der Rede auf äußere Objekte (die bezeichnet rden sollen; ta'allukàt); „fausse dans sa conversion affirmative“ (214, 10) falsch (ist eine Definition), wenn sie unkonvertiert verstanden und anwandt wird (weil sie nicht alle Dinge und Teile enthält, die das Definitum lden). „fausse dans sa conversion negative“ (216, 4) = falsch (ist sie) als nvertierte, wenn sie mehr Dinge und Teile enthält, als das Definitum errdert. Man kann sie dann nicht umkehren.) Die Definition muß alle Teile thalten, wie L. 244 treffend entwickelt, also vollständig sein (dann wird als Gàmi' und muttarid, sahih attard bezeichnet) und auch nur diese, mit sie konvertierbar (mun'akis) ist und „ausschließend“ (mànì) — „Ingrité (226, 6) = Treue“ (in der Erfüllung der religiösen Pflichten, Gewissenftigkeit; Text 'amàna, nicht salàma). Demgegenüber bedeutet hijàna ntreue, Gewissenlosigkeit. An die bekannten aristotelischen Gedanken über ahrheit und Falschheit, die sich nur in der Aussage findet (Anfang der gik) nicht in anderen sprachlichen Äußerungen, schließen sich die Lehren er habr (Prädikativ, Aussage) und 'inschà' (nichtprädikative Sprachßerung, vielleicht gut mit „Exklamation“ wiederzugeben, Luciani: „inoation“ S. 209 und 241) an.

Die christliche Trinität faßt Sanùsì als Sein, Wissen und Leben Gottes 7, 7), eine Auffassung, die auch bei christlichen Theologen des islamischen

Kulturbereiches z. B. Paulus Bischof von Sidon (XIII. Jahrh. vgl. Philosophisches Jahrbuch 1906 S. 146, 5 und Horten: Systeme 103 A. 1) vertreten wurde. Die darauf folgende hochmütige Polemik gegen christliche Dogmen — eine Diskussion Ràzìs 1210† mit einem Christen wird geschildert — zeigt deutlich, wie sehr sich der Islam dem Christentum auch wissenschaftlich überlegen dünkte. Die Intoleranz Sanùsìs tritt vielfach schroff hervor. Für die Geschichte der islamischen Theologie ließen sich noch manche Einzelheiten aus dieser reichen Quelle gewinnen. Das Mu'tazilitentum ist für die Zeit Sanùsìs eine noch aktuelle Größe, die sich wie eine gefahrdrohende Macht erhebt. Daraus wird man jedoch nicht folgern dürfen, daß in jener Zeit noch rein mu'tazilitische Systeme in dem alten Sinne bestanden haben. Es handelt sich wohl nur um Lehren dieser Richtung, die in späteren Systemen mit reichlicher Beimischung von griechischem Gedankengute fortleben. Luciani besitzt die genügende Stoffbeherrschung und Energie, um sich von den Fesseln der arabischen Ausdrucksweise und engherzig philologischer Betrachtung freizumachen und das Inhaltliche in den Vordergrund zu rücken. Auf diese Weise gelingt es ihm, eine klare und verständnisvelle Übersetzung zu liefern.

Wittmann, Dr. M.: Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie. (Festgabe zum 60. Geburtstag von Cl. Baeumker S. 34ff.)

Die islamische Philosophie bietet manche Aufschlüsse über scholastische Ideenbildungen, z. B. in der Lehre von den inneren Sinnen. Ein solcher Aufschluß ergibt sich auch für die Lehre über Wesenheit und Dasein. Während Plato Wesenheit und Individuum gegenüber stellte, findet sich in der lateinischen Scholastik ziemlich unvermittelt das Begriffspaar: Wesenheit und Dasein. Der Übergang zwischen beiden vollzog sich in Farabi (Ringsteine 1). Er beginnt mit der platonischen Antithesis und ersetzt sodann die Individualität durch das Dasein, das für ihn zunächst das konkrete, dann aber auch das allgemeine Dasein ist. Damit ist die scholastische Lehre gegeben und zugleich der Boden für die großen Diskussionen im Islam über diese Frage (wie ein Reales, das Dasein, einem Unrealen, der Wesenheit, inhärieren könne). Sie führen mit der Zeit zu einer Identifizierung beider.

Eine andere Form des Gegensatzes zwischen beiden findet sich in den Systemen der islamischen Theologen. Die Wesenheit existiert als non-ens in schemenhafter Weise in einer vorwirklichen Welt (Lehre von der Realität des Nichtseienden vgl. das indische System der Vaisesika), aus der sie durch Hinzutritt des Daseins in die reale Wirklichkeit tritt. Vielach haftet sie der Wesenheit nur momentan an (vgl. das System der Sautrantika). Der Verfasser ist bemüht, diese offenbar indischen Lehren aus der griechischen Philosophie abzuleiten. Mir scheint, daß dieses Vergewaltigungen von Begriffen sind. Die nichtseienden aber doch „realen“ Wesenheiten sollen die platonischen Ideen verschmolzen mit dem leeren Raume, dem „Nichtseienden“ der Atomisten sein. So dankenswert also auch die klaren Ausführungen W.s betreffs des ersten Teiles sind, so wenig treffen sie das Richtige im zweiten.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

Rezensionen.

Theodor Meyer-Steineg, Ein Tag im Leben des Galen. Mit Titelholzschnitt von F. H. Ehmcke. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena 1913. 63 S. 8⁰. 2 Mk.

Der Verfasser stellt aus Galen, Dioskuridos, Celsus u. a. Dialoge zusammen, die einen Tag in Galenos Leben darstellen. Erstens eine Vivisektion von erstaunlicher Modernität, dann eine wissenschaftliche Disputation über den Vorrang der Chirurgie oder inneren Medizin und zuletzt eine Beinoperation. Die Tendenz ist in allen, die Medizin von bloßer Theorie zu befreien und als historisch fundierte und empirische Wissenschaft hinzustellen, also ein Beitrag zur Geschichte des Denkens überhaupt. Nun hat der Verfasser das mit einer solchen Fülle lebensvoller Züge auszustatten, so das antike Leben zu erneuern verstanden, dabei den subtilen Stoff so anschaulich klargelegt, daß man das Heftchen mit Genuß durchliest und dankbar aus der Hand legt. Der Verfasser ist ein vorzüglicher Erzähler und ein gelehrter Kenner des Altertums zugleich. Seine philosophisch-wissenschaftliche Tendenz wird man natürlich billigen. C. Fries.

Wilhelm von Christ, Geschichte der griechischen Literatur; fünfte Auflage, unter Mitwirkung von Otto Stählin bearbeitet von Wilhelm Schmid; zweiter Teil: die nachklassische Periode der griechischen Literatur. Mit alphabetischem Register und einem Anhang von 45 Porträtdarstellungen, ausgewählt und erläutert von J. Sieveking. München 1913. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Preis II 1: 9 Mk., II 2: 14,50 Mk. 1319 S. 8⁰.

Aus der gedrängten Übersicht, die Wilhelm Christ einst gab, ist somit ein gewaltiger Doppelband geworden. Der jetzt vorliegende zweite Teil behandelt den Zeitraum von 320 v. Chr. bis 530 n. Chr. Zuerst wird die Prosa der Kaiserzeit mit besonderer Betonung der Philosophie besprochen, dann folgen die exakten Wissenschaften, die konstantinische Zeit und endlich mit umfänglicher Genauigkeit die christliche Literatur. Den ungeheuren Fleiß der Verfasser muß jeder bewundern, wenn auch die der ganzen Anlage des Werkes entsprechende Art eines Handbuchs durch die Mehrheit der Verfasser nicht günstig beeinflußt wird. Eine klassische, abschließende Darstellung des griechischen Schrifttums wird man nicht erwarten, aber das Gebotene zeigt ein Specimen echt deutscher Gründlichkeit und treuester Akribie. Die Literatur ist ungemein sorgfältig zusammengetragen und berücksichtigt worden, wodurch der Eindruck musivischer Arbeit erweckt wird, wenn die

Verarbeitung auch mit großem Geschick vorgenommen worden ist. Da ic die ersten Bände ausführlicher besprochen habe, kann ich mich hier kürze fassen. Griechische Literatur ist ein Thema, das zu tiefster Intuition, z schauendem Produzieren anregen sollte, ein klingendes Mammonbild. De Philologen steht es gut an, über Abfassungszeiten, Authentien und Rekon struktionen in einzelnen mit der mikrologischen Andacht zum Allerkleinste sich auszulassen. In eine höhere Klasse gleichsam gelangt man, wenn di Literatur nun im ganzen betrachtet werden soll. Das hat mit jenem Klein kram nichts zu tun; der Historiker des Ganzen soll all das perzipieren, apperz pieren, aber nur soweit durch diese kleinen Farbentöne dem Kolorit de Ganzen noch eine entscheidende Schattierung beigefügt werden kann. Ih fällt die viel größere Aufgabe zu, die durch philologische Verstandesarbe rekonstruierten Gestalten nun mit Fleisch und Blut zu erfüllen, ihnen ge schichtliches und menschliches, warmes Leben zu verleihen, sie aus ihre Zeit heraus ganz zu verstehen und zu verdolmetschen. Wie ein beweglich lebendes Bild muß die Historie am Auge des Schülers vorbeiziehen. So da man vorliegendes Werk in all seiner prächtigen Fülle, seinem staunenerrege dem Reichtum, seiner stupenden Gelehrsamkeit doch schließlich nur a Materialsammlung betrachten, aus der ein großer Baumeister dann einma das Kunstwerk errichten wird. Diese Art der Darstellung ist Martha, d alles Notwendige mit Fleiß erledigt; nun fehlt noch die Maria, die das himm lische Teil erwählt und den Bau der wahren Wissenschaft zum Himmel rage läßt. Einstweilen aber freuen wir uns des Geleisteten, dem das gesamte Au land an Fülle und Gediegenheit nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen ha

C. Fries.

Philodemi de ira liber, ed. Carolus Wilke, Lipsiae in aed. B. G. Teubne 1914. LIV + 115 p. 8⁰.

Aus den Lavahaufen von Herkulaneum stieg des Epikureers Philodem Buch gegen den Zorn auf. Der Neapolitaner Giambattista Casanova roll das Volumen 1802 auf und schrieb es ab. 1824 wurde es in Oxford, 1862 Neapel neu ediert, beidemal unvollständig. Heut wird das Original unt Comparettis Auspizien sorgfältig unter Glas und Rahmen verwahrt. Der He ausgeber verbreitet sich über die Handschrift selbst, die Reihenfolge d Fragmente, die Wiederherstellung der Korruptelen. Ein besonderer A schnitt ist dem Inhalt gewidmet (p. XIII—XXI). Philodemos' Gegner, au seine Gewährsmänner werden behandelt. Vor allem ist zu konstatieren, da de ira nur der Unterteil eines größeren Werkes *περὶ κακιῶν* oder *περὶ ἠθῶ καὶ βίων* war. Dem folgt das zerstückelte Werk selbst, das, vom Ves nicht verschüttet, nun Gleichmut der Seele, Beherrschung des Zornes u der Leidenschaften predigt. Habet sua fata! Die Ausgabe verdient weg ihrer gewissenhaften, subtilen Genauigkeit alles Lob, vor allem, weil sie d sonst schwerer zugänglichen Text nun in aller Hände gibt und leichten Gen und bequemes Studium vermittelt. Sehr wertvoll für die Sprachwissensch ist der beigegebene Index vocabulorum (p. 101—115). Den Text begleit noch ein ausgiebiger kritischer Apparat.

C. Fries.

arci Antonini Imperatoris in semet ipsum lbiri XII, recognovit Henricus Schenkl, editio maior. XL + 267 p. 8⁰. 3,60 Mk. — Idem, editio minor, X + 168 p. 8⁰. B. G. Teubner. Lipsiae 1913. 2 Mk.

Das Buch des tiefsinnigen, humanen Imperators, dessen Reiterstandbild uf dem Kapitol noch jetzt die milden Züge des sinnenden Cäsars überliefert, ird hier in neuem Gewande vorgelegt. Aurel hebt, wie man wohl schon beerkt hat, mit einer ätiologischen Zergliederung seines Wesens an, vom ater habe er die Stille des Gemüts und den männlichen Sinn, von der Mutter e Gottesfurcht und die Enthaltung vom Bösen, vom Großvater und einer oßen Reihe von anderen Personen diese und jene Eigenschaften übermmen, ganz wie Goethe kürzer den Anteil der Eltern an seinem Wesen rlegt. Das mag auf Reminiszenz beruhen. Der österreichische Philologe einrich Schenkl hat das Buch mit ausführlicher praefatio und eingehendem itischem Apparat herausgegeben. Er konstatiert im Eingang, Buch 1 und 2 ien in Carnuntum und im Land der Quaden während des Feldzugs gehrieben. „Man fühlt die Quelle", sagt Hippolyte Taine, den Otto Kiefer or seinem Mark Aurel zitiert, „Abends bei der Lampe wurden diese Sätze schrieben — und alle haben sie eine starke Tat, ein Wort des hohen Herzens wirkt. — Kurz, schroff, genau, aufglänzend sind sie immer verhaltener egeisterung erstickte Schreie ; sie offenbaren die Seele eines großen Dichrs" usw. Bis zum Anfang des fünften Jahrhunderts waren die Selbstbeachtungen in aller Händen (p. V). Dann gerieten sie in Vergessenheit, bis rethas, 907 Erzbischof von Cäsarea, ein altes, korruptes Exemplar ausndig machte, das er nach Kräften zu rekonstruieren sich bemühte. Dies heint nach Ansicht der Editoren das Archetypon der späteren Manuskripte sein. Schenkl zergliedert nun mit großer Gelehrsamkeit den Stammbaum er erhaltenen Handschriften, von denen ein Vaticanus am besten zu sein heint. Die editio minor bringt den Text mit gekürzter Einleitung und ohne pparate. Die auf den tiefsinnigen Cäsar verwandte Mühe ist sehr dankenswert, und die Teubnersche Offizin, die erst vor elf Jahren den Text in Joh. ichs Ausgabe bot, erwirbt sich durch die Edition aus so bewährter Feder n Verdienst.

C. Fries.

riedrich Nietzsche, Philologica, Band III, Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie. Herausgegeben von Otto Crusius und Wilhelm Nestle. Alfred Kröner Verlag in Leipzig 1913. (Werke Bd. XIX. 462 S. 8⁰. 10 Mk.

Der erste Band der Philologica Nietzsches enthielt Theognidea, Laertes iogenes, Rezensionen u. a., der zweite hauptsächlich griechische Literaturschichte, Rhetorik und Rhythmik, der jetzt vorliegende dritte Band ist m eigentlichen Fachgebiet des großen Einsiedlers, der Philosophie des ltertums gewidmet. In dem ersten großen, dem Gottesdienst der Griechen widmeten Aufsatz überrascht die Intuition, mit der die Ursprünge des ellenentums konstruiert werden. Er nimmt eine semitische Schicht vor r hellenischen an. „Der Gestirndienst, die Verehrung der Planeten — und

die daran geknüpfte Astrologie gehörte zur semitischen Urreligion; er wurde am besten in Babylon und Assyrien entwickelt; die Benennung der Wochentage nach den 7 Planeten und die siebentägige Woche ist rein semitisch. Dieser Dienst ist den Griechen vollständig fremd, die Lehre von den 7 Planeten bringt erst Pythagoras mit; sie haben nicht die siebentägige Woche, noch ihre Beziehung zur Sonne und den Planeten. (17.) Es folgt eine Aufzählung des Vorkommens der Siebenzahl bei den Griechen auf Grund phönizischer Überlieferung (S. 17 f.). An die vortrefflichen Forschungen von Ernst Siecke gemahnt es, wenn er schon „die drei Töchter des Prötos längst als Sinnbilder der Mondphasen erkannt" nennt (ibid) „Auf dem Schild des Tydeus, der am Prötidentor fiel, war der klare Vollmond in der Mitte des Sternenhimmels abgebildet," (ibid) „Der Eingang zu den semitischen Tempeln war wie der zu den hellenischen der olympischen Götter regelmäßig nach Osten gerichtet: dennoch war das Mondtor von Theben das Haupttor, welches sich an der Ostseite befand. Europa, die phönizische Mondgöttin, machte hier durch ihren Einzug in die Stadt. — Der erste Tag der Woche ist dem Monde, der letzte der Sonne geweiht." (S. 19.) Vgl. Siecke, Hermes der Mondgott; derselbe: Götterattribute u. a., wo diese Lehre auf wissenschaftlicher Basis begründet wird. Man wird solche Anregungen mit Genugtuung schon bei Nietzsche finden, wie denn auch die Lektüre der übrigen Aufsätze, über die platonischen Dialoge, die διαδοχαὶ der Philosophen, Democritea für seine Auffassungsweise des Altertums lehrreich sind. Von dem Fleiß der Herausgeber zeugen ein Anhang (S. 383), ein Nachwort (416), ein Verzeichnis der handschriftlichen Philologica Nietzsches (S. 419) und ein Namen- und Sachregister (423—462). Der Verlag hat sich durch die Herausgabe dieser Nachlaßschriften, die manches neue Licht auf des großen Denkers geistige Entwicklung werfen, ein wahres Verdienst erworben. C. Fries.

Hans Volkelt, Über Vorstellungen der Tiere. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, hgg. v. Krüger. Leipzig 1914. Wilh. Engelmann. 126 S. 4 Mk.

Das Hauptproblem, das V. sich stellt, ist: Wie erscheinen dem Tiere die Dinge seiner Umgebung? Die allgemeine Voraussetzung, die V. macht, besagt, daß den Tieren jedenfalls Bewußtsein zukommt, welches in dieser Arbeit bloß auf seine Vorstellungsseite untersucht werden soll. Die Untersuchung beginnt mit der Unterscheidung von angepaßten und unangepaßten Handlungsbildern. Diese Zweiteilung betrifft die Beziehung von Umgebung des Tieres und Reaktion auf diese Umgebung. Um zu erkennen, wie das Tier seine Umgebung erfaßt, ist es notwendig, zu wissen: 1. wie sich die Tiere in andern Situationen zu verhalten pflegten; 2. ob die Dinge für das Tier noch jetzt den gleichen Wert haben. Es kommt nun vor, daß das Tier, wider seine Gewohnheit und wider sein Interesse, eine Reaktion nicht ausführt. Daraus müssen wir schließen, daß das Tier den sonstigen Reaktionserreger nicht erkannt hat. Das eine Mal ist das Tier den Verhältnissen angepaßt, das andere Mal nicht. Angepaßt ist so die Fang- und Aussaugebewegung der Spinne, wenn eine Fliege im Fangnetz sitzt. Sitzt hingegen eine

iege im Röhrennetz der Spinne selbst, also in dem Raume, in lchem diese wohnt, so tritt die Merkwürdigkeit ein, daß sich die inne vor der Mücke zurückzieht. Wie ist diese, wie sind ähnliche Tat-chen zu erklären. Dies ist nach V. nur dadurch zu erklären, daß die Tiere cht dinghafte Konstanten in ihrem Bewußtsein haben, sondern daß sie mplexqualitäten (der Begriff nach Fel. Krüger definiert) enthalten, die sbesondere zwei Eigenschaften aufweisen: 1. sie sind strukturlos in bezug f innere Gliederung; 2. sie sind diffus in bezug auf äußere Abgegrenztheit. wird der Komplex Fliege und Fangnetz etwas wesentlich ganz anderes deuten als der Komplex Fliege und Röhrennetz. Auf das erste wird reagiert, f das zweite nicht. — Diese Erklärung des Verfassers ist wahrscheinlich, merhin aber nicht zwingend. Denn bei solchen Reaktionen handelt es sich n motorisch sukzessive Prozesse, die bei Tieren von geringer Intelligenz durch wisse Umstände ausgelöst werden. Nur unter einer Bedingung ist die Er-irung V.s unangreifbar, wenn nämlich die Formel gilt: Erkennen = Reagie-n. Sonst aber könnte man sich ganz gut vorstellen, daß die Spinne instinkt-ißig eine positive Reaktionsbereitschaft bloß in sich hat, wenn das zappelnde ng gerade im Fangnetz und nirgends anders sitzt. In dem Tiere ist ja nicht Erkenntnis vorhanden: „Aha, da ist was zum Fressen, also drauf los!“ ndern bloße Reaktionsbereitschaften, die ererbt sind und die vielleicht t irgendwelchen Formen der Anschauung gar nichts zu tun haben. Das er ist vielleicht nur gewöhnt, entweder eine bestimmte Abfolge von eaktionen durchzuführen oder gar nicht zu reagieren. Wenn die Fliege der Wohnung der Spinne sitzt, so kann zweifellos die ererbte Reaktionen-tte nicht in ihrer sonstigen Vollständigkeit ablaufen: sie bleibt ganz aus. kann also die Unzweckmäßigkeit sowohl in der mangelnden Dingvor-llung als auch in der mangelnden Möglichkeit, ererbte Reaktionsketten ihre Einzelglieder aufzulösen, liegen. — Darum wird es gut sein, dieses oblem weiterhin insbesondere empirisch zu untersuchen und auf solche lle auszudehnen, wo man — wie eben nur bei höheren Tieren — eine Auf-ung der Reaktionsketten und Variation der Elemente derselben wird nach-isen können. Denn auch der merkwürdige Gegensatz zwischen hoher und ringer Angepaßtheit in einem und demselben Individuum läßt sich sowohl rch die Eigenart der Komplexqualitäten, als auch durch die Starrheit der folge von Reaktionen erklären. Auf jeden Fall ist das Werkchen durch ine Problemstellung von dankenswerter Anregung.

Heinz Werner-Wien.

ttmar Dittrich, Die Probleme der Sprachpsychologie. Leipzig 1913. Quelle u. Meyer. 148 S.

Die Darlegungen, die Dittrich als Programm angesehen wissen will, edern sich in eine Dreiheit von Problemen. Diese Dreiheit ist dadurch in gemeiner Hinsicht ermöglicht, daß die Sprachpsychologie aufgefaßt wird s Grenzwissenschaft, welche einerseits zusammenstößt mit der Sprachwissen-haft, anderseits mit der Psychologie und ihren Hilfswissenschaften. Die orache ist nun nicht bloß eine Ausdrucksleistung, sondern auch eine Ein-

drucksleistung. Mitteilsamkeit ist ein wesentliches Merkmal aller Sprachen. Damit würde die Sprachpsychologie zu einem Teile der Völkerpsychologie geworden sein, wenn solcher Auffassung nicht das Bedenken entgegenstände, daß dadurch bloß die Masse als sprachbildender Faktor berücksichtigt würde: es ist aber ebenso zweifellos, daß schon ein Verband zweier Individuen zu einer auf Sprachschöpfung hinzielenden Verständigung gelangen kann. Diese Zweiheit, die logisch und psychologisch den elementarsten Ansatz zur Sprachentwicklung in sich birgt, bedingt auch die wichtigste Problematik der Sprachpsychologie, welche von D. als phylontogenetische Problematik bezeichnet wird. Sie knüpft nämlich einerseits an die Wirksamkeit des Einzelindividuums an, anderseits aber bedeutet sie schon den Keim der Wechselwirkung von größeren Massen, die zweifellos für das Werden der Sprache von Einfluß ist. So bildet sich also eine Dreiheit von Problemen heraus: die phylontogenetischen, die ontogenetischen und die phylogenetischen Probleme. Das phylontogenetische Problem, und hier insbesondere das der Bedeutung, ist das primäre; von hier muß alle Sprachpsychologie ihren Ausgang nehmen. Indem D. die H. Gomperzsche Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Gedanken annektiert, findet er das Wesen des Bedeutungsbegriffes in der Richtung von der subjektiven zur objektiven Seite des Gedankens. Mit Gomperz unterscheidet D. die Aussage nach dreierlei Hinsicht: nach Lautung, Inhalt, Tatsachengrundlage. Die Relation zwischen Inhalt und Lautung nennt er Ausdruck; die Relation zwischen Inhalt und Tatsächlichem: Auffassung. Dann ist die Relation zwischen Ausdruck und Auffassung die Bedeutung. Die Problemstellung hat also zu beachten, daß die Bedeutung zwar eine eindeutige, aber komplexe Relation ist. Sie geht von der Aussage (Ausdruck) zum ausgesagten Sachinhalt (Auffassung). Die ontogenetische Problematik nimmt insbesondere Stellung zum Verhältnisse zwischen Wort und Satz (Psychologie der Syntax) und zur Wortbildung. D. beginnt hier mit Gebilden, die durch eine Frage, z. B.: „Hat er es getan?“ und ihre Antwort: „Ja“ — entstehen. Diese scheinen in der Antwort eine Mitwirkung des Fragestellers unbedingt einzuschließen. Damit führt die Analyse in das Problem des eingliedrigen Satzes ein. Nach der pathempirischen Anschauungsweise von H. Gomperz ist die Aussagegrundlage in einer individuellen Totalimpression primär gegeben: es ist die Allgemeinvorstellung des „er“ als Täter. Diese ganz vage Form verfolgt die bestimmte Richtung zum Sachverhalt hin, der hier in Form einer Frage dargestellt erscheint, die unter Umständen die Antwort einschließen kann. Die Bedeutungsrelation wird nun ihrerseits wieder Ausgangspunkt einer doppelten Relation: einerseits verbinden sich Inhalt und Aussage zur Bedeutung der Aussage, anderseits wird die Aussage durch Zuordnung der Lautung zu einer eindeutigen. Die sprachlichen Gebilde erscheinen dadurch als Gebilde, welche einerseits eine Bedeutungsseite, anderseits eine Lautungsseite erkennen lassen. Daraus ergibt sich also eine doppelte Gliederung des Lautgebildes „Satz“ genannt. 1. In bezug auf die Bedeutung ergibt sich eine Längsgliederung in zwei Teile: in ein Generalsubjekt und ein Generalprädikat. Generalsubjekt ist die relative Konstante innerhalb einer

ablen Stellungnahme des Subjektes, während man die variable Stellungme als Prädikat bezeichnen kann. So ist also Generalsubjekt: „er als er dessen"; Generalprädikat ist der Fragezweifel und die Auskunftserung. Daraus ergeben sich dann das Spezialsubjekt bzw. Spezialprädikat. In bezug auf **Lautung** ergibt sich einmal eine Längsgliederung der Laute in Blöcke. Ferner aber ergibt sich eine Quergliederung in Satzbasis Satzmodulation. Satzbasis ist der lautliche Stoff, Modulation die Meloskaz (Frage, Gewißheit), in der sich die Basis ausdrückt. Diese Grundauflungen bahnen eine Problematik sowohl der Syntax als auch der Wortung an, deren Besprechung in diesem Referat zuweit führen würde.

Schließlich werden die philogenetischen Probleme in dem Kreise der achpsychologischen Problematik zur Lösung gelangen müssen. Hier nimmt einen Standpunkt ein, der zu den heute in Betracht kommenden Anauungen, insbesondere der H. Pauls in seinen „Prinzipien der Sprachchichte", in prinzipieller Opposition steht. Während Paul immer nur die änderung, die Umgestaltung des Sprachusus in den Kreis seiner Erörterung lt, verlangt D. in psychologisch-konsequenter Weise die Lösung des philoetischen Problems der Entstehung dieses Usus selbst. Es ist insbesondere Verdienst der vorliegenden Schrift, daß sie zeigt, wie wenig noch trotz inthal, Wundt und Paul die Frage der Genesis des Sprachgebrauches: rtbildung und Festhaltung der Wortbedeutung einerseits, Wortbedeutungsndel anderseits in ihrer vollen Tragweite verstanden worden ist. Die Umeitung der Sprachpsychologie im Sinne der Darwinschen Selektionslehre, sie vorzüglich von Paul vertreten wird, muß notwendigerweise hier überall, wo die reine Selektionslehre angewendet wird, zu einer mechanienden Sterilität führen. Die Sprache ist ein organisches Gebilde, lebendig, nur irgend eines, dessen Wurzel bloß im Triebleben des Einzelnen und der sse aufgefunden werden kann — und nur eine teleologische Orientierung Sprachpsychologie wird es ermöglichen, einer wissenschaftlichen Disziplin Geist wieder einzuflößen, den man ihr mit allen Mitteln der künstlichen chanisierung der lebendigen Natur ausgetrieben hat. Wollen wir hoffen, ß dieses Werk dazu beitragen wird, die weitere Entlebendigung dieser ssenschaft aufzuhalten!

Heinz Werner-Wien.

In seinen **Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe** . Speemann, Stuttgart 1913) entwickelt Prof. Dr. **Richard Hönigswald**, , ein Anhänger von E. Riehl, dem Neukantinismus nahesteht, in schrittiser Auseinandersetzung, (deren sprachliches Gewand auch „durch schwierige nstruktionen und orakelhafte Kürze" von heraklitischer Dunkelheit nicht mer frei ist), verschiedene Begriffe und beschäftigt sich am längsten mit m der **Anschauung**.

Nachdem der Verfasser gezeigt, daß der landläufige Sprachgebrauch nche falsche Vorstellungen auslöst, bietet er seine eigene Darlegung (S. 67): nschauungen sind, kurz gesagt, ‚Bedeutungen'; Bedeutungen freilich von ezifischer Geltungsbeschaffenheit und Struktur. Stets handelt es sich, so nn man auch sagen, um Relationen eigentümlicher Art, deren spezifischer

Geltungswert sich in ‚Bewußtheiten‘ darstellt, die selbst wieder nur an sinnlich ‚anschaulichen‘ Elementen zur Ausprägung gelangen können.“ In diesem Satz spricht Dr. H. aber nicht nur seine Ansicht über das Wort „Anschauung“ aus, sondern läßt auch seine Stellung zu manchen in der Philosophie herkömmlichen Ausdrücken ahnen. Die Rücksicht auf den Umfang, welche auch an 20 Stellen der 111 Seiten unumwunden als Ursache angegeben wird, warum einzelne Punkte nur angedeutet werden, bewirkt nämlich auch, daß nur in gelegentlich eingestreuter Ablehnung von „Schlagwörtern“ (S. 38 und 85) und insbesondere durch häufigen Gebrauch von Anführungszeichen die Fachsprache kritisiert wird. Wiewohl jene zunächst nicht nur das lediglich sinnfällige Lesen, sondern auch das Verständnis mitunter erschweren, so erspart doch dieses Vorgehen langatmige Ausführungen über den Sinn, den der Verfasser mit einzelnen Worten verbindet. Auch erhält die Lektüre durch diesen Umstand einen anregenden Reiz, da der Leser prüfen muß, ob die Anführungszeichen „die betr. Ausdrücke für unzureichend definiert“ oder „in einem von dem gangbaren verschiedenen Sinn gebraucht“ bezeichnen sollen. Jeder grundsätzliche Gegner von mehr oder minder willkürlich geprägten Benennungen — um das Fremdwort Terminologie zu vermeiden —, wird seine helle Freude an dieser feinsinnigen Art haben sich mit der Zunftsprache — wie einer meiner philosophischen Hochschullehrer scherzend zu sagen pflegt —, auseinanderzusetzen. Vielleicht wünschen auch nicht nur Anhänger des deutschen Sprachvereins, daß der Verfasser noch weiter möchte gegangen sein und insbesondere manches Fremdwort ersetzt haben, selbst auf die Gefahr hin, daß die Kürze gelitten hätte.

Da Dr. H., wie anfangs angedeutet, vor allem den praktischen Schulmännern etliche „Begriffe an sich“ klarlegen will, gewissermaßen als Maßstab, ob wir sie in ihrer ganzen Tiefe ausschöpfen, so sei es gestattet, einiges herauszugreifen, was dem Lehrer, welcher Jägerschen Lehrkunst huldigt, wichtig sein dürfte. Zweifellos muß jeder Schulmann von Zeit zu Zeit sozusagen losgelöst von allen den Blick beengenden Tatsächlichkeiten des Alltags über die letzten Ursachen und Ziele seines Bildens und Erziehens sich Rechenschaft ablegen, sowohl der schon länger im Amt stehende, der im ermüdenden Kleinkram des Unterrichtsgetriebes für das Weiterarbeiten auf dem Gebiete der philosophischen Pädagogik — man könnte auch sagen pädagogischen Philosophie — leider nur schwer Zeit oder richtiger Ruhe findet, als auch der frisch von der Hochschule kommende Lehrer; denn weil letzterer nicht selten geneigt ist die für das Staatsexamen erarbeiteten philosophischen Grundbegriffe, insbesondere aus der Werkstätte Herbarts, dessen „Interessenorgel“ schon viel Unheil angerichtet hat, zu überschätzen, so vergißt er mitunter die Beziehung der als Student sich angeeigneten Kenntnisse zur Berufstätigkeit. Wenn allerdings die Angehörigen beider Gruppen glauben, daß die in Frage stehenden Studien von Dr. H. zum bequemen Genießen vorgeschnittene Speisen bieten, so irren sie sich: H.s Arbeit erfordert gediegene allgemeine philosophische Bildung und vor allem Beherrschen der philosophischen Kunstausdrücke. Sind aber diese beiden Bedingungen gegeben, so kann man sich in die feinsinnige Untersuchung, die tatsächlich Grundsteine alles

terrichtens und noch mehr alles Erziehens bietet, mit größtem Gewinn rsenken: z. B. auch in die Ausführungen über Fragen, wenn auch zuchst mehr an Hochschulbedürfnisse gedacht wird (Kap. 8 § 6f.). Diese Genkenreihe gipfelt in dem Satz, daß „in der Wissenschaft wie in der Pädagogik s Fragens kein Ende sei“ (S. 103); denn „die höchste Form des Lehrens steht in der Anregung zum Mitforschen“ (S. 85) und „das Ziel aller Pädagik im Sinne einer Technik der systematischen Wissensüberlieferung ist planmäßige Erzeugung einheitlicher Bedeutungsbewußtheiten, wie sie systematischen Einheit der Geltungszusammenhänge der Wissenschaft tsprechen“ (S. 76). Die ganze Schwere, ich darf wohl sagen Tragik des hrberufes für denjenigen, der sich nicht mit stumpfsinnigem Übertragen n Einzelkenntnissen begnügt, klingt auch in den nachstehenden Worten eder: „Der Anschauungsunterricht muß die schwierige Arbeit leisten, repräsentative Funktion der Anschauungsrelation nach Maßgabe der ltungsbedingungen des vorliegenden Falles in einer der individuellen Retionsnorm des Schülers angemessenen Weise zum Ausdruck zu bringen“ 73); vgl. auch S. 64: „seinen Blick auf Gang und Struktur der Forschung richtet, sucht er (der Pädagoge) die individuellen Reaktionstypen seiner hüler den Forderungen nutzbar zu machen, die der Begriff der Wissensüberferung an seine Tätigkeit stellt“.

Da ich mir wie der Herr Verfasser der besprochenen Studien Raumschränkung auferlegen muß, möchte ich zum Schlusse nur nochmals betonen: enn ich auch trotz aller hohen Verehrung für Prof. Dr. H. nicht alle krichen Gedanken unterdrücken zu dürfen glaubte, so kann ich doch allen innern und Frauen, die Beruf oder persönliche Neigung mit Erziehung und nterrichtsfragen sich beschäftigen heißt, das Buch warm empfehlen, beaders da es zum selbständigen Weiterforschen durch zahlreiche einstreute Problemaufstellungen anregt und von wahrhaft humanistischem eiste durchweht ist; denn es wendet sich in seinem ganzen Tone gegen jene natürlich nicht namentlich — genannten Zugeständnisse mancher Unterhtsverwaltungen an das große Publikum, daß nämlich die Schule möglichst r solche Kenntnisse, welche beim Lebensberufe sofort in Geld umzusetzen d, vermittele statt in erster Linie den Geist zu entwickeln, wenn anders vorhanden ist.

Dr. Jegel.

arta und Adolf Wedel, Das höhere Leben. Oswald Mutze, Leipzig 1913. 150 S.

Man tut den Systemen, die sich als Theosophie, Okkultismus usw. beichnen und ich in unheimlicher Weise vermehren, zu viel Ehre an, wenn man , wie es auch von manchen berufenen Beurteilern geschieht, als moderne ystik ernst nimmt. Gut die Hälfte alles dessen, was auf diesem Gebiete oduziert wird, ist das Resultat bewußter betrügerischer Spekulation auf eichtgläubigkeit und weil verbreitete Instinkte, während der größte Teil s Restes lebhaft an die Symptome gewisser Geisteskrankheiten erinnert. diesem Restteil gehört offenbar das vorliegende Buch, indem man z. B. lgendes lesen kann: „Dem Pole der Materie am nächsten ist die Schwingungs-

geschwindigkeit die geringste und am Pole des Geistes am höchsten, demgem muß die Lebenskraft und die Materie am unteren Pole am trägsten und a dichtesten sein, während die Regionen des Geistes eine geistige Lebenskra und eine ätherische Materie als das Produkt derselben vorzeigen muß (S. 85.)

Dr. Viktor Stern.

Dr. Hans Eibl, Metaphysik und Geschichte. Eine Untersuchung z Entwicklung der Geschichtsphilosophie. Erster Band. Hugo Hell Leipzig und Wien 1913. 258 S. Mk. 5.

Die vorliegende Arbeit beweist, daß ihr Verfasser mit großem Fleiß u viel Verständnis die in Betracht kommende Literatur studiert hat. Da d Autor überdies einen klaren Stil schreibt, mit viel Geschick wesentlich hervorzuheben und in die Fülle des dargestellten eine übersichtliche Ordnu zu bringen versteht, bleibt sein Werk wertvoll genug, so sehr an der Auswa des Stoffes und an der Durchführung der vorschwebenden Grundideen viel zu bemängeln ist. Der Autor hat zwar nicht ganz Unrecht, wenn er glaubt, d bezüglich der Festsetzung des heranzuziehenden Materials jeder einer ander Meinung sein werde, daß diese darum der individuellen Auffassung überlass bleiben müsse. Aber eine gewisse Grenze war doch durch die Natur der selb gestellten Aufgabe objektiv vorgezeichnet, und selbst diese Grenze wur ganz und gar nicht eingehalten. Der Autor hatte sich selbst zur Aufgabe g macht, unter Benützung bereits vorliegender Forschungsresultate ohne A spruch auf neu gefundene Ergebnisse zu zeigen, „in welcher Weise innerha bestimmter räumlicher und zeitlicher Grenzen der menschlichen Den geschichte metaphysische Begriffe die Auffassung des historischen Prozes beeinflußt haben, und dadurch einen Beitrag zur Genesis der Geschich philosophie (zu) liefern". Damit war ein lohnendes Ziel klar aufgezeigt. Ab der Autor hält keinen streng begrenzten Begriff von Metaphysik fest. D religiöse Vorstellungen ohne weiteres dem Begriff Metaphysik untergeordn erscheinen, mag noch hingehen, aber auch der Einfluß ganz allgemeiner phi sophischer Ideen, die nichts mit Metaphysik zu tun haben, ja an zahlreich Stellen sogar solcher Gedanken, die nicht einmal mehr philosophisch genan werden können, wird mit in den Kreis der Betrachtungen gezogen.

Ein weit verhängnisvollerer Fehler scheint es mir zu sein, daß die En wicklung religiöser und philosophischer Anschauungen viel zu ausführlich da gestellt und erläutert wird; das war nicht nötig, um den Einfluß jener Vo stellungen auf die Geschichtsauffassung klarzulegen und in seiner Entwicklun zu beschreiben. Man kann nicht zwei Herren zugleich dienen und wer die En wicklung der Geschichtsphilosophie darstellen will, muß eben die Geschich der Religion und Philosophie selbst bis zu einem gewissen Grade voraussetze Wohl sind die vielen Partien, die aus diesem Grunde meiner Ansicht nach nic in das Werk hineingehören, gut und klug geschrieben, aber sie verhinde ein bedeutsameres Hervortreten dessen, worauf es doch eigentlich ankam, ur stören vor allem das einheitliche Bild einer großen, kontinuierlichen En wicklung der Geschichtsphilosophie selbst.

Zwei Bände sollen diese Entwicklung schildern, die nach Ansicht d

autors durch Augustinus einen vereinheitlichenden Abschluß findet. Der erste vorliegende Band behandelt die ägyptische, babylonische und jüdische Theologie, ferner die griechische und römische Philosophie und Geschichtsschreibung. Der Perser werden ganz ohne Grund nicht berücksichtigt, während bei den Indern eventuell geltend gemacht werden könnte, daß ihr Einfluß auf die geschilderte Entwicklung in Frage stehe. Der zweite Band soll Philon, das Evangelium, die christliche Theologie, Neuplatonismus und Gnosis behandeln. Ein abschließendes Urteil auch über den ersten Band wird erst nach Erscheinen des zweiten möglich sein. Der Autor selbst sagt, daß sich die beiden Abhandlungen (gemeint sind wohl die darin dargestellten Perioden) im großen Stil wie Problemstellung und Antwort verhalten. Erst die Kenntnis jenes zweiten Bandes wird lehren, ob es dem Autor wirklich gelungen ist, zu zeigen, wie die psychologischen Bedingungen einer historischen Denkweise sich allmählich durchsetzen". Soweit sich schon jetzt darüber urteilen läßt, will mir freilich scheinen, daß sehr oft nur die aufeinanderfolgenden Theorien einfach aneinander gereiht und festgestellt werden, ohne daß die Notwendigkeit des Überganges erkannt und herausgearbeitet wurde. Auch dürfte der Autor auf falschem Wege sein, wenn er so absolut das Geschichtsbild des Augustinus für wertvoller hält als alle antiken.

Anzuerkennen ist die übersichtliche Gliederung der betrachteten geschichtsphilosophischen Probleme. Dr. Viktor Stern.

Otto R. Hübner, Aszendismus. Der Glaube an den Lebensaufstieg. Eine neue Welt- und Lebensbetrachtung. Fritz Eckardt, Verlag. Leipzig 1912. 114 S. Mk. 1,50.

Wieder einmal: „die lang ersehnte neue Weltreligion", „die berufen erscheint, der kämpfenden Menschheit ein hochragendes Banner zu sein auf ihrem Siegeszuge durch das Weltall im kommenden Jahrtausend", in Wahrheit eine klägliche Gedankenarmut, durch den pathetischen Wort- und Phrasenschwall, der sie verdecken soll, nur um so unerquicklicher gemacht. Einige wenige Einfälle, zum Teil rechter Unsinn, werden unermüdlich wiederholt und in maßloser Überschätzung als letzte und tiefste Weisheit angepriesen.

Dr. Viktor Stern.

Max Adler, Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus. J. H. W. Diez Nf. Stuttgart 1914. Mk. 2,50.

Studien eines strengen Marxisten und gleichzeitigen Neukritizisten. Adler steuert in seinem neuen Buch den gleichen Kurs wie in seinen „Marxistischen Problemen". In einer Reihe von Einzelabhandlungen, die sich vor allem an die klassisch-deutsche Philosophie und ihre Ausläufer anlehnen, spürt er sozialistischen Gedanken und Tendenzen nach, um zu zeigen, daß der Ideengehalt dieser Philosophie zu Marx als seinem Vollender führt; also Bloßlegung rein geistesgeschichtlicher Wurzeln, nicht historische Untersuchungen aus der Zeit heraus. Und der Sozialismus erweist sich dabei für Adler „als eine Wegbereitung für immer höhere Ziele der Menschheit". Der Gesamtinhalt, von dieser Zielrichtung beherrscht, ist denn im Wesentlichen von psychologischer Analyse getragen; einer Analyse, die einmal Denktypen wie

Rousseau, Fichte, Lassalle usw. in ihrer geistigen Verfassung begreifen will und dann damit häufig zu historischen Berichtigungen führt. — Die radikalste Kritik übt Adler an der bisherigen Auffassung Stioners als eines Anarchisten, auf den sich auch der heutige Anarchismus stützen könnte. Um einiges andere Bemerkenswerte herauszugreifen — denn eine eingehende Kritik, zu der des Veifassers Ausführungen geradezu reizen, verbietet sich darum, weil sie sich eingehend gegen den ganzen Aufbau richten müßte, der sich wohl dem Vorwurf der „Konstruktion" kaum entziehen könnte — so findet er bei Schiller, daß der Kern seiner ästhetischen Begriffe politisch war, daß Fichte ganz nur dann zu begreifen ist, wenn man ihn als politischen Denker haßt. Die Zusammenstellung St. Simons, dem noch sehr viel vom Sozialisten fehlt, mit R. Owen, dessen Bedeutung für den Sozialismus bis in die Gegenwart reicht, verführen zu Unrichtigkeiten. Er ist weiter der Ansicht, daß der mathodologische Zusammenhang von Hegel und Marx noch stark unterschätzt wird. Am interessantesten für den Neukritizisten sind dann natürlich die zweifellos scharfsinnigen Ausführungen über Kants Zusammenhang mit dem Sozialismus. Indem uns der Sozialismus das Ziel Kants „Die Herausarbeitung einer wirklichen und vollendeten Kulturgemeinschaft im Volke" zum erstenmal in der Geschichte zum Objekt einer zielbewußten und planmäßigen Arbeit macht, erscheint schon von da aus diese gewaltige Kulturbewegung als die am Werke befindliche Verwirklichung des großen Kulturzieles der Kantischen Philosophie." Und nicht nur in Geschichtsphilosophie und Ethik, sondern auch schon in der erkenntnistheoretischen Arbeit Kants findet Adler diesen Zusammenhang mit dem Sozialismus. — In deutschen sozialistischen Kreisen, die wesentlich historisch nationalökonomisch interessiert sind und hier noch ein weites ungefurchtes Land vor sich sehen, dürften Adlers Ausführungen starken Widerspruch erwecken. Dr. Karl Schröder-Zech.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

Eleutheropulos, Die Philosophie und die sozialen Zustände des Griechentums. 3. Auflage. Zürich, Orell Füssli.

Hambuıger, M., Das Form-Problem in der neueren deutschen Ästhetik und Kunsttheorie. Heidelberg, C. Winter.

Krueger, F., Über Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit. Leipzig, W. Engelmann.

Külpe, O., Die Ethik und der Krieg. Leipzig, S. Hirzel.

Löwenstein, A., Der Rechtsbegriff als Relationsbegriff. Studien zur Methodologie der Rechtswissenschaft. München, C. H. Beck.

Pfannkuche, A., Staat und Kirche. Leipzig, Teubner.

Schafheitlin, A., Lehrbuch des Lachens. Spiegel der Modernität. Zürich, Orell Füssli.

Schnyder, O., Grundzüge einer Philosophie der Musik. Frauenfeld, Huber.
